FEUERBACH

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

7116 D

NOV 6 1967

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/ludwigfeuerbachs0005feue

LUDWIG FEUERBACH

SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN

VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

FÜNFTER BAND

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

Pierre Bayle

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit

VON LUDWIG FEUERBACH

NEU HERAUSGEGEBEN UND BIOGRAPHISCH EINGELEITET VON WILHELM BOLIN

FROMMANN VERLAG GÜNTHER HOLZBOOG

B2870.A2 1960 Bd.5

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition,
deren zweite, unveränderte Auflage hier vorliegt,
erschien erstmals in den Jahren 1903 bis 1911 im gleichen Verlag
unter dem Titel: »Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke«.

©
Frommann Verlag Günther Holzboog gegründet 1727
Stuttgart-Bad Cannstatt 1960

Ueberaus bezeichnend für Feuerbachs philosophischen Entwicklungsgang ist der Umstand, dass er nach Abschluss der Monographie über Leibniz sein Augenmerk auf Pierre Bayle richtete, dem näher zu treten er durch die Leibnizsche Theodicee veranlasst worden war. Dies Werk galt allgemein als die vollkommene Schlichtung des von Bayle besonders scharf hervorgehobenen Widerstreits zwischen Glauben und Vernunft und Bayle selbst für eine überholte Nebengrösse aus dem Kreise descartischer Anhängerschaft. Eingehendes Studium der Schriften Bayles liess Feuerbach dessen ganz eigenartige Bedeutung erkennen und veranlasste die werthvolle Darstellnng jenes grossen Vorkämpfers der Geistesfreiheit im achtzehnten Jahrhundert, die 1838 zuerst veröffentlicht, dann zehn Jahre später in zweiter umgearbeiteter vermehrter Auflage als sechster Band der Gesammtausgabe der Werke Feuerbachs angereiht wnrde.

Mit dieser Leistung war Bayle gleichsam neu entdeckt. Aber die Zeitgenossen unseres Autors wussten damit nichts anzufangen. Ganz davon abgesehen, dass es auf kirchlich befangener Seite von Bayle hiess, „es wäre besser gewesen, wenn er garnichts geschrieben hätte", war man auch auf freierem Standpunkte damals gar zu sehr in der Annahme befangen, Bayles Wirken habe lediglich der unmittelbar eigenen Zeit gehört und sei gänzlich in ihr aufgegangen. War doch

68343

das Verhalten der französischen Wissenschaft ihm gegenüber weit ins neunzehnte Jahrhundert hinein kein anderes: weder Philosophie noch Litteraturgeschichte wussten ihm einen anderen Platz als den einer secundären Schriftstellergrösse anzuweisen. Die landläufige Würdigung behauptete sich um so beharrlicher, als die Kenntnissnahme der Werke Bayles, acht starke Foliobände zweispaltigen Druckes mit reichlich feinen Lettern, die darin enthaltenen Schätze, dem schwerfälligen Beweisverfahren des siebzehnten Jahrhunderts und dessen litterarischen Geschmack entsprechend, nur einem besonders geduldigen und dem Autor willig hingegebenen Leser erschliesst. All diesem Unliebsamen und Beschwerlichen wird man durch Feuerbachs anziehende Monographie enthoben. Den ganzen Bayle, wie er für die Philosophie und für die Geschichte der Menschheit von dauerndem Werth verbleibt, findet man hier fasslich zusammengestellt.

Mit der Entwicklung der Gedanken Bayles war es dem Autor jedoch um mehr als eine bloss historische Leistung zu thun gewesen. Der während der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vielfach versuchten Aussöhnung zwischen Glauben und Wissen stellte er den Vertreter einer vorangegangenen Bildungsepoche entgegen, der über das Verhältniss jener beiden Gegensätze das entscheidende Wort gesprochen hatte. Schon Bayle hatte deren Unvereinbarkeit eingesehen und unwiderleglich dargethan. Das wollte Feuerbach seiner hierüber noch im Unklaren befindlichen Mitwelt einschärfen. Indem er seinen Autor gleichsam als Zeitgenossen vorführt, macht er sich mit ihm so solidarisch, dass er manchen seiner Gedanken zwanglos weiterspinnt ohne die eingeschlagene Richtung zu verlassen. Mit Bayle verbindet ihn nämlich der gemeinsame Standpunkt des doctrinären Rationalismus: dem Widerstreit zwischen Glauben und Vernunft gegenüber bleibt

es noch bei einer Parteinahme für die Rechte der Vernunft mit dem einzigen Unterschiede, dass Bayles Verhalten hier ein unwillkürliches, bei Feuerbach ein bewusst entschiedenes ist. Zu einer über den Glauben sich erhebenden Untersuchung desselben, die allein jenen Widerstreit endgiltig überwindet, finden sich hier aber schon Ansätze, freilich nur einer mit diesem wichtigen Erforderniss einverstandenen Gesinnung kenntlich. Durch das Bayle-Buch wurde Feuerbach zu seiner epochemachenden Lösung des Religionsproblems, die hier allbereits ihren Schatten vorauswirft, nothwendig hingedrängt.

Dies muss man sich gegenwärtig halten um einzusehen, wie Feuerbach bei der Ausführung des vorliegenden Werkes eine ihm naheliegende Aufgabe unberücksichtigt lassen konnte. Seine lehrreiche Wiedergabe der Denkergebnisse Bayles erweckt unwillkürlich ein Interesse für dessen Lebensschicksale. Deren Schilderung vermisst man bei Feuerbach. Hier und da werden biographische Einzelheiten gestreift, jedoch in einer Weise, die nur bei ausreichenden Vorkenntnissen statthaft. Beachtet man, dass Feuerbach bei allen in seiner Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza behandelten Denkergrössen und ebenso in seiner Monographie über Leibniz das Biographische nicht übergangen, so muss dessen Ausfall bei Bayle um so mehr befremden, als seinen Lebenslauf betreffend in den allgemein verbreiteten Hand- und Nachschlagebüchern es dazumal nicht besser stand als um die Kenntniss und Würdigung seiner Schriften. Nur weil es Feuerbach vor allen Dingen um den damals actuellen Gedankengehalt seines Autors zu thun gewesen, ward ihm dessen Zusammenhang mit vorangegangenen Zeitverhältnissen zu einer als bekannt vorauszusetzenden Nebensache.

Seinerseits war Feuerbach hierüber vollauf unterrichtet durch die bald nach Bayles Tode veröffentlichte Biographie

von Desmaizeaux, unschätzbar wegen ihres reichhaltigen und authentischen Materials. Aber deren breite und ungelenke Darstellung bei wenig geschickter Anordnung der Gegenstände wirkt ermüdend und erschwert den sicheren Einblick in das Ganze. Grössere Leserkreise, und ihnen hat Feuerbach sein Bayle-Buch zugedacht, dürfen mit Recht eine für ihren Bedarf und Geschmack geeignetere Biographie beanspruchen, und solchenfalls hat man mit dem Werk von Desmaizeaux genau so zu verfahren wie Feuerbach bei seiner Arbeit mit den Schriften Bayles zuwege gegangen ist.

Eine derartige Leistung ist in der nun dem Werke Feuerbachs vorangestellten Einleitung versucht worden. Mit Zugrundelegung der Biographie Desmaizeaux's wurde hier, an dem Faden von Bayles Lebenslauf, ein geschichtlicher Ueberblick seiner Zeit und seiner durch die für ihn wichtigen Vorgänge darin hervorgerufenen Schriften gegeben. Unsere Einleitung soll den historischen Hintergrund zu Feuerbachs Arbeit liefern, allen seinen Autor betreffenden Erlebnissen und Beziehungen die nöthige Beleuchtung verleihend. Mit einer bloss gekürzten Zusammenstellung der aus Desmaizeaux erhältlichen Daten ist es jedoch hier nicht gethan. Bei vorwiegender Umständlichkeit im Allgemeinen, begnügt sich Desmaizeaux bei manchen Einzelheiten, sowohl sachlicher wie persönlicher Art, mit flüchtigen Andeutungen, die für den heutigen Leser einer verdeutlichenden Nachhilfe bedürfen. Deren wegen sieht sich der Bearbeiter auf andere Aufschlussquellen angewiesen. So wurde unsere Einleitung eine freie Reproduction der älteren ausführlichen Biographie und dürfte, im engen Anschluss an Feuerbachs eigene Darstellung gehalten und den dabei auftauchenden Fragen im voraus begegnend, so zweckentsprechend ausgefallen sein, wie es hier erstrebt worden.

Als oppositioneller Schriftsteller gegen herrschende Lehren und Ansichten entwickelt Bayle seine Gedanken häufig unter Bezugnahme auf Schriften zeitgenössischer Vertreter des Herkömmlichen. So findet man in der Wiedergabe Feuerbachs eine Menge Namen und Schriften angeführt, die dem Gesichtskreise der heutigen Bildung völlig entschwunden sind. Es dürfte damit um die Zeit der Veröffentlichung von Feuerbachs Bayle-Buch nicht besser gestanden haben. Bei seinem Vorhaben, Bayle der unverdienten Vergessenheit zu entreissen und dieser Aufgabe allein beflissen, beachtete er nicht, dass seinem Leserkreise die litterarische Zeitgenossenschaft Bayles noch mehr unbekannt war, als dieser selbst. Gefesselt von Feuerbachs Darstellung der Gedanken Bayles verlangt der wissensfrohe Leser auch Belehrung über die von Bayle erwähnten Litteraten. Unter Feuerbachs dem Buche am Schlusse beigegebenen Anmerkungen und Erläuterungen finden sich solche Aufklärungen nur ganz vereinzelt, und auch das kaum genügend. Ausreichenden Bescheid ergiebt nur das Befragen verschiedener Nachschlagewerke, und zu solcher Umständlichkeit wird sich nur der Fachgelehrte bequemen. Alle auf diesem Wege erhältlichen Aufschlüsse wurden nun in Fussnoten bei den dies heischenden Stellen des Bayle-Textes angebracht, da es in der seine persönlichen und litterarischen Schicksale betreffenden Einleitung nicht zu erledigen war.

Feuerbachs soeben gedachte Anmerkungen und Erläuterungen am Schlusse des Buches, 42 an der Zahl, sind dreifacher Art: einestheils ganz kurz gehaltene wörtliche Anführungen aus herangezogenen Autoren oder beiläufige Bemerkungen zu einzelnen Textstellen, ferner eingehende an seinen Text selbst unmittelbar sich anknüpfende Erörterungen und schliesslich längere Belegstellen sowie ausführliche Excurse anlässlich gewisser im Buch berührter Einzelheiten, deren

nähere Begründung ausserhalb des Rahmens seiner Darstellung fällt.

Nur die längeren Anmerkungen der letztgenannten Art, es sind ihrer 25, wurden in der gegenwärtigen Ausgabe am Schlusse beibehalten. Die kürzeren haben wir den jeweiligen Textpartien als Fussnoten beigefügt; zu ihrer Unterscheidung von denen, die dem Herausgeber gehören, wurden die Noten des Autors allemal mit einem A bezeichnet, mit Ausnahme jedoch derjenigen, die nur Stellenhinweise auf angeführte Schriften sind. Mit den längeren Erläuterungen, die inhaltlich ganz unmittelbar dem Text sich angliedern und solchenfalls im Zusammenhang mit dem darin Entwickelten gelesen sein wollen, war es am einfachsten, weil es sich ganz von selbst machte, sie in den Text aufzunehmen, der durch sie wesentlich verdeutlicht und reicher belebt wird. Dies Verfahren würde der Autor zweifellos selbst bei einer Neuauflage eingehalten haben, und dass es nicht schon bei der von 1848 geschah, erklärt sich wohl daraus, dass das Bayle-Buch bei der Aufnahme in die Gesammtausgabe seinem Urheber inzwischen zu fremd geworden, um ihm mehr als eine allgemeine Durchsicht mit Hinzufügung etlicher Belegstellen und Berichtigungen zuzuwenden. Sogar ein neues Vorwort mochte der Autor nicht liefern und beliess es bei einem Wiederabdruck desjenigen aus der ersten Auflage.

Wilhelm Bolin.

Biographische Einleitung.

1.

Im südlichen Frankreich, unweit der Pyrenäen, in der Gegend, die einst der blutige Schauplatz der Albigenserverfolgungen gewesen, hat die Wiege Pierre Bayle's gestanden. Geboren wurde er am 18. November 1647, elf Jahre nach dem damals noch unmündigen König Ludwig XIV., in dem südlich von Toulouse gelegenen Oertchen Carlat, welches vom letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts ab, offenbar ihm zu Ehren, sich Carlat-Bayle nennt. Die örtliche Bewohnerschaft hatte sich schon früh der Reformation zugewandt, und während dem feindlichen Vorgehen der französischen Regierung gegen die protestantische Bevölkerung hatte Carlat den Verfolgten eine sichere Zufluchtsstätte geboten. Dort war sein Vater, selbst aus angesehenen Bürgerkreisen in dem vorwiegend protestantisch gesinnten Montauban stammend, als Geistlicher angestellt. Aus seiner Ehe mit einem hugenottischen Edelfräulein hatte Jean Bayle, ausser dem weltberühmten Pierre, noch zwei Söhne: einen älteren, Jacob mit Namen und nach erledigten Studien seinem Vater als Hilfsprediger beigegeben, und einen jüngeren, Joseph geheissen und auch für den geistlichen Beruf bestimmt, sechzehn Jahre nach dem ältesten Bruder geboren.

Wegen seiner ungemein hervorragenden Begabung dürfte für Pierre Bayle wohl schon vom Vater der akademische Beruf in Sicht genommen worden sein. Von Kindheit an machte er sich durch lebhaften Geist, gewandte Fassungsgabe, durch Scharfsinn und überaus empfängliches Gedächtniss bemerklich. Diesen glücklichen Anlagen war frühzeitig eine rastlose Lern- und Wissbegier beigesellt, und da Selbstlernen und ein dazu nöthiger Ernst den Knaben ohnehin eigen waren, übernahm der Vater die Leitung des Unterrichts. Latein wurde

ihm bald geläufig, und nach zurückgelegtem zwölftem Jahr wurde er in das Studium des Griechischen eingeweiht. Er führt dies selbst* als das erste bedeutsame Ereigniss seines Lebens an, und zwar aus dem Hochsommer 1660; als das nächste erwähnt er seine erste Communion am Weihnachtstage 1661. Fleissiges Lesen gediegener Autoren förderte seine Vertrautheit mit den beiden klassischen Sprachen und führte ihm einen reichen Schatz guter Kenntnisse zu; dem sich dabei geltend machenden Verlangen nach ihrer Erweiterung auf andere Gebiete suchte der amtlich stark in Anspruch genommene Vater möglichst lange zu genügen. Als aber der Jüngling sein neunzehntes Jahr erreicht hatte, wurde er zur Sicherung einer fortschrittlichen Entwicklung im Februar 1666 nach der protestantischen Akademie des benachbarten Städtchens Puylaurens, einst auch ein Hauptort der Albigenserbewegung und später durch sein treues Beharren bei der Reformation ausgezeichnet, geschickt.

Auch hier war es ihm nur um Bereicherung seiner Kenntnisse zu thun. Genau wie im Elternhause blieb emsiges Lesen seine Hauptbeschäftigung, der er andauernd oblag ohne sich an den Spielen oder Erholungen seiner Studiengenossen zu betheiligen. Zu den Herbstferien in die Heimat zurückgekehrt, verbrachte er die Tage ebenso unverdrossen beim Studiren, wobei die sehr nöthige Ausspannung versäumt ward. Eine ernstliche Erkrankung trat ein und hielt ihn, mit zeitweiliger Besserung abwechselnd, achtzehn Monate hindurch ans Elternhaus und dessen fürsorgliche Pflege gefesselt. Ein Landaufenthalt bei einem befreundeten Geistlichen zu Saverdun am Ariègefluss, vorwiegend von betriebsamen Protestanten bewohnt, sollte die inzwischen erreichte Genesung befestigen; auch hier gab es Rückfälle, durch abermaligen Studieneifer bewirkt, zu dem die reichhaltige Bibliothek des Hausherrn eine gar zu verführerische Gelegenheit geboten hatte. Vier Monate Landluft und eine durch liebevolle Strenge erzielte

* In handschriftlich vorhandenen Aufzeichnungen, die 1728 aufgefunden wurden.

Schonung der jugendlichen Kräfte stellte die so lange gefährdete Gesundheit wieder her. Nach Carlat zurückgekehrt, verbrachte Bayle noch einige Wochen bei den Seinigen, bis er im Spätherbst 1668 wieder nach Puylaurens sich begeben konnte.

Das vom akademischen Cursus Versäumte war bald nachgeholt, ohne die Studien auf eigene Hand wesentlich zu beeinträchtigen. Durch diese waren ihm zwei Autoren zugeführt worden, die ihm fortan zu steten Lebensgenossen wurden: Plutarch und Montaigne. Ueberdies aber hatte er zu Saverdun die damals üppig gepflegte Controvers-Litteratur zwischen Protestanten und Katholiken kennen gelernt, was den nachhaltigsten Einfluss auf seine ganze weitere Entwicklung üben sollte. Erst bei zurückgelegtem 21sten Jahre kam es zum Studium der „Logik", d. h. der damals öffentlich gelehrten Philosophie. Mit der zu Puylaurens gebotenen Unterweisung unzufrieden, erwirkte der strebsame junge Mann von seinem Vater die Erlaubniss, der philosophischen Curse wegen die besonders hiefür berühmte Universität zu Toulouse besuchen zu dürfen.

2.

Mittlerweile waren grosse Veränderungen in der allgemeinen Lage der französischen Protestanten eingetreten. Die ihnen durch Heinrich IV. zugesicherten Rechte freier Religionsübung, woran weder Richelieu noch Mazarin, trotz ihrer Cardinalswürde, zu rühren sich erlaubt, wurden durch den seit 1661 selbst zur Regierung gelangten „Sonnenkönig" einer Reihe der schnödesten Beschränkungen ausgesetzt. Es geschah dies lediglich der herrschenden Landeskirche zu Gefallen, um deren über grosse Reichthümer verfügende Geistlichkeit zu der sehr nöthigen Mitbetheiligung an den stetig anwachsenden enormen Staatsausgaben zu bewegen. Schon im letzten Jahre der Vormundschaftsregierung hatte die Geistlichkeit, bei einer ihrer fünfjährig wiederkehrenden Versammlungen, sich über die „Anmaassungen" der Reformirten beklagt, eigene Kranken-

häuser und eigene Lehranstalten zu unterhalten und zu öffentlichen Aemtern zugelassen zu werden, welches doch „den Feinden des rechten Glaubens gegenüber unstatthaft sei". Die hiezu nöthigen Restrictionen vorzunehmen war eine der ersten Regierungssachen des jungen Königs. Die spanisch-jesuitische Erziehung und der sie ablösende beichtväterliche Einfluss bewährten ihre vorgesehene Wirksamkeit. Allerhöchstderselbe hatte bei seinem durchaus nicht monogamisch angelegten Naturell, das eben dann den Lavallière-Roman gezeitigt, gar sehr gewisse Accommodements mit dem Himmel nöthig, die von dessen irdischen Verwaltern besorgt wurden. Bei der nächstfolgenden Versammlung des Clerus trat dieser schon mit dreisteren Forderungen heran, deren vorherige Erfüllung an das Auszahlen der verlangten vier Millionen knüpfend: strenges Verbot an die Bekenner der Landeskirche zum Ergreifen der reformirten Confession und demnach auch Bestrafung der zum Katholicismus bekehrten Reformirten, wenn sie wieder in ihren angestammten „Unglauben" verfielen; Einziehung sämmtlicher Lehranstalten, an denen besagter Unglaube gepflegt wurde, ebenso Einziehung sämmtlicher Besitzthümer reformirter Kirchengenossenschaften sowie Annullirung der königliche Domänen betreffenden Pachtverträge mit Protestanten, um diesen keine Gelegenheit zur Verderbniss rechtgläubiger Unterthanen Seiner Majestät zu geben. Von sich aus blieb die Kirche auf Wahrung der Glaubensreinheit hinlänglich bedacht: sie entfaltete einen regen Bekehrungseifer, der auch die Anwendung recht weltlicher Mittel nicht verschmähte, wo beharrliche Ueberredungskunst nicht ausreichen wollte. Da höhere Staatsämter nur Katholiken zugänglich wurden, verstanden sich streberische Protestanten dem Beispiele Heinrichs IV. zu folgen. Einfacheren Leuten, die ihren Glauben ungern aufgaben, wurde die Vergütung von 6 Livres [12 Frcs.] pro Kopf geleistet aus einem von der Kirche eigens dazu veranschlagten und den Bischöfen zur Verfügung gestellten Fond. Wirksameres Vorgehen gegen die Ketzer für späterhin vorbehaltend, hatte die Kirche bis Ende der 60er Jahre es sich an dieser Missionsthätigkeit genügen lassen.

Solcherart war die geistige Atmosphäre in den der Herrschaft der Kirche unterworfenen Bildungsstätten, als Pierre Bayle nach Toulouse kam, dessen Universität, von Jesuiten geleitet, auch von protestantischen Alumnen besucht zu werden pflegte, wiewohl gegen die ausdrückliche Verwahrung der glaubensgenossenschaftlichen Synoden. Mitte Februar 1669 in Toulouse eingetroffen und sofort seine Studien aufnehmend, hatte der junge Mann sich in einem Privathause zu Wohnung und Kost eingemiethet. Unter den Hausgenossen befand sich ein katholischer Priester, der den Sohn des calvinistischen Geistlichen zum Object seines Bekehrungseifers erkor. Diesem leistete der Gemüthszustand des durch Lesen katholischer Controversschriften an seinem Glauben irre gewordenen Jünglings allen erdenklichen Vorschub. In den dialektischen Künsten der kirchlichen Streiter noch unerfahren, stand Bayle den Argumenten des Angreifers wehr- und rathlos gegenüber; diesen Vortheil wahrnehmend, verdoppelte der Bekehrer sein Andrängen bis er seinen leichten Sieg davongetragen. Einen Monat nach seinem Eintreffen in Toulouse hatte Bayle, damals etwas über 21 Jahre alt, den Glauben seiner Väter abgeschworen. „Tags darauf", heisst es in seinen vorhin gedachten Aufzeichnungen, „nahm ich wiederum das Studium der Logik auf". Erst dann auch wurde er förmlich immatriculirt.

Welche Bestürzung dies Geschehniss bei den Angehörigen in Carlat hervorrufen musste, lässt sich leicht denken. Entziehung der ferneren Unterhaltsmittel von dort war die unausbleibliche Folge, der jedoch durch den Unterstützungsfond des Ortsbischofs nöthige Abhilfe geschafft wurde. Wohl oder übel musste sich der bethörte junge Mann diese Unterstützung einstweilen gefallen lassen. Redlich seinen Studien hingegeben, konnte er deren Früchte schon Anfang 1670 in einer öffentlichen Disputation vorlegen, die seitens der akademischen Väter mit allem möglichen Pomp inscenirt wurde. Gegen den Frühling ward ihm bedeutet, wie er den Dank für die ihm gewordene Wohlthaten der *Mère église* entrichten könne. Es handelte sich um die Bekehrung seiner ganzen Familie, und zunächst sollte der älteste Bruder dran-

kommen. An diesen hatte er einen Brief zu richten, ihn zum persönlichen Einfinden in Toulouse zu bewegen, wo dann das Nöthige von den Auftraggebern besorgt würde. Der Brief, entweder ein Dictat von der Seite her oder nach einem hier üblichen Formular gefertigt, erging sich in einer wortreichen Entgegensetzung der vom Erlöser selbst gestifteten und Jahrhunderte lang erhaltenen Heilsanstalt und dem „verwegenen Beginnen vereinzelter Privatleute", die sich anmaassten, besser als die Kirche die Sache des alleinigen allmächtigen Gottes fördern zu können. Das Schreiben schloss mit dem sehr bezeichnenden Hinweis, die Bekenner des Wahnglaubens möchten ja bedenken, dass die ihnen vom König gewährte Duldung auf Grund seines durchaus unumschränkten Willens jeden Augenblick entzogen werden könne.

In diesen Worten kündigten sich weitere Zwangsmaassregeln gegen die Reformirten an, welche seitens der Alleinseligmachenden ihnen liebevoll zugedacht waren. Die bald darauf zusammentretenden Abgeordneten der Landeskirche, um eine neue Millionensteuer angegangen, verlangten dagegen Abberufung aller Protestanten aus der Gerichtsverwaltung, Besteuerung der Reformirten für den Unterhalt katholischer Kirchen und Schulen, sowie das Verbot in ihren eigenen Schulen mehr als bloss lesen, schreiben und rechnen zu lehren. Zum besseren Gedeihen der Bekehrungssache wurde beantragt: dass Kinder reformirter Eltern schon vom siebenten Jahre an zum rechten Glauben angehalten werden dürften, selbstverständlich unter angemessener Sicherung vor allem elterlichen Einfluss; freier Zutritt der katholischen Geistlichkeit zu Kranken und sterbenden Reformirten, um ihnen den letzten Trost zu spenden; mehrjähriger Schutz der Bekehrten vor etwaigen Schuldforderungen seitens ihrer ehemaligen Glaubensgenossen, und dazu noch Verschärfung des Strafverfahrens wegen Rückfälligkeit der Neubekehrten sowie gegen Uebertritt von Katholiken zum Protestantismus. Und der allerchristlichste Monarch geruhte seine allergnädigste Zustimmung zu ertheilen, um sich damit die seinem Staatsschatz sehr nöthigen Millionen zu erschachern.

3.

Im Pfarrhause zu Carlat übte der Brief des Convertiten die verschiedensten Wirkungen. Während der Briefempfänger empört war über den bekehrerischen Zelotismus des Bruders, ersah der Vater sofort den wirklichen Ursprung des Schreibens, das in keiner Weise zur Gemüthsbeschaffenheit seines immer noch inniggeliebten Sohnes stimmen wollte. Er erhoffte die Möglichkeit einer Rückkehr des Bethörten und beschloss ein hierzu geeignetes Verfahren zu befolgen. Ein Vetter mütterlicher Seite, durch Geist und gediegene Kenntnisse gleich ausgezeichnet und deshalb sowie durch ein überaus einnehmendes Wesen von jeher auch dem jungen Studiosus besonders lieb, wurde zu ihm nach Toulouse geschickt. Er miethete sich in dem nämlichen Hause ein, wo Pierre immer noch wohnte, und erging sich mit ihm in freundschaftlichen Erörterungen über Glaubensfragen. Es zeigte sich bald, dass bei der Bekehrung vorwiegend geschicktes Ueberreden den Erfolg bewirkt, indem der Jüngling unverhohlen eingestand, über verschiedene Lehrsätze des Katholicismus erst nachträglich zur richtigen Einsicht gelangt zu sein. Ihm war es vor allem um Erkenntniss der Wahrheit durch selbständige Prüfung des Glaubensinhalts zu thun, und allgemach hatten die ihm von Kindheit auf vertrauten Religionsanschauungen ein entschiedenes Uebergewicht über die Dogmen der römischen Kirche gewonnen.

Nach dieser Unterredung, die etwa im Frühsommer 1670 stattgehabt, wagte Pierre Bayle, vielleicht auf Anrathen des Vetters, dem elterlichen Hause, nachdem vierzehn Monate hindurch aller Verkehr dorthin abgebrochen gewesen, mit einem rührend treuherzigen Briefe* wieder zu nahen. Ohne sich über das Vorgefallene zu entschuldigen, gab er nur seiner innigen Hochachtung für den Vater, den er so tief betrübt, geeigneten Ausdruck, ganz flüchtig nur andeutend, dass er sich bemühen würde, dessen volle Zufriedenheit wiederum zu

* Es ist der erste einer 1890 herausgegebenen Briefsammlung, auf die später zurückzukommen sein wird.

erwerben. Hierauf übernahm ein Freund des elterlichen Hauses, Pradals de Larbon, den Gesinnungsstand des reuigen Jünglings genauer zu prüfen. Hierzu wurden etliche Reisen nach Toulouse vorgenommen, wobei Pierre zu vertrauten Gesprächen mit dem väterlichen Freunde geladen wurde. So kam es zu dem ehrlichen Geständniss, er habe den Uebertritt zu voreilig betrieben, indem ihm mittlerweile der Widerspruch vieler römischer Dogmen sowohl mit der Schrift wie mit der Vernunft einleuchtend geworden.* Hoch erfreut über diese Mittheilungen des wiederum nach Carlat gekommenen Freundes, beschloss die Familie nun den ältesten Bruder nach Toulouse zu entsenden. Dorthin reiste dieser in Begleitung eben des nämlichen Freundes, in dessen Wohnung die Zusammenkunft der Brüder statthaben sollte.

Wie bei früherem Verweilen des väterlichen Freundes wurde Pierre zu diesem zu Tisch gebeten. Ohne die Anwesenheit des Bruders irgend zu ahnen, fand sich der Geladene ein. Nach aufgehobener Tafel, der man unter harmlosem Geplauder zugesprochen, trat Jacob Bayle aus dem Nebenzimmer, wo er inzwischen allein gespeist. Von schmerzlicher Freude überwältigt, stand Pierre eine Weile in sprachlosem Staunen verharrend, um alsbald laut aufweinend in die offenen Arme des Bruders zu sinken, hierdurch von diesem an einem demüthigenden Fussfall verhindert, den der verwirrte Jüngling auszuführen begriffen war. Ueberselig sein volles Herz ausschütten zu können, gestand er sein dringendes Verlangen den Ort seiner Verirrung und damit diese selbst zu verlassen. Was nun zu thun, darüber wurde man bald einig, doch erforderte es grosse Vorsicht gegenüber der argwöhnischen Wachsamkeit der clericalen und akademischen Würdenträger. Es wurde verabredet, die Ausführung der Beschlüsse um einige Tage zu verzögern. Die beiden Angereisten kehrten heim und Pierre verblieb ruhig in seinen bisherigen Beschäftigungen.

---

* Ein ausführlicher Bericht über die Bekehrungsangelegenheit, von Bayle selbst in späteren Jahren verfasst, findet man wörtlich bei Feuerbach, Kap. 8: Bayles Bedeutung als Polemiker.

Um Mitte August glückte es ihm, die Stadt, in der er achtzehn Monate zugebracht, heimlich zu verlassen. Er begab sich nach dem sechs Meilen von dort entfernten Orte Mazères in ein ihm bezeichnetes Landhaus eines befreundeten Calvinisten, der die Familie in dem nahegelegenen Carlat von dem Eintreffen des Flüchtlings sofort benachrichtigte. Tags darauf kam der Bruder und mit ihm drei seiner Amtsgenossen aus der Nachbarschaft, darunter auch der Pfarrer von Saverdun, in dessen gastlichem Hause zwei Jahre zuvor die liebevollste Pflege dem nach ernstlicher Krankheit langsam genesenden Pierre zu Theil geworden war. In die Hände dieses wackeren Mannes und im Beisein der drei zugegen befindlichen Zeugen schwur der junge Bayle den römischen Glauben ab. Es war selbstverständlich ein feierlicher, unter Gebet und sonstigen Andachtsbräuchen vollzogener Act. Pierre Bayle gedenkt dessen in seinen Aufzeichnungen als am 21. August in seinem 23. Lebensjahre stattgehabt und bemerkt dazu, dass er unmittelbar darauf, noch am nämlichen Tage, sich nach Genf auf den Weg machte. Bei den inzwischen verschärften Maassregeln gegen die Rückfälligen war solches allerdings unbedingt geboten.

Für Bayle selbst war die in Toulouse durchgemachte Glaubenskrisis von der nachhaltigsten Bedeutung. So sicher seine Bedenken gegen den angestammten Glauben, die den Uebertritt zum Katholicismus bewirkt, hierauf gegen dessen Lehren sich erhoben und zu der nun erfolgten Wiederkehr in die frühere Glaubensgemeinschaft geführt, so wenig waren sie damit zum Schweigen gebracht. Die auf beiden Seiten gehegten Ansprüche auf volle Wahrheit nöthigten ihn zum Gebrauch der eigenen Vernunft, die hierdurch das unaustilgbare Gepräge des Zweifels erhielt. Aus dem Recht freier Prüfung, dem weltgeschichtlichen Lebensprincip der Reformation, die einstweilen vor der Autorität der Bibel und gewisser Glaubensherkömmlichkeiten stehen geblieben, machte Bayle seinerseits vollen Ernst und trat damit in die Reihe der kühnen Geisteskämpfer, denen die Menschheit den gesicherten Fortgang ihrer culturellen Entwicklung zu danken hat. Was

er an sich unter schwerer Gemüthsbedrängniss erlebt, wurde ihm zum Leitstern seines künftigen Wirkens: das redliche Streben nach Wahrheit, die unter steten Erwerbsmühen gewonnen sein will. Dessen allezeit eingedenk verbleibend, wurde er der erste und einflussreichste Förderer einer der wichtigsten Bedingungen für geistiges Gedeihen: der Toleranz. Nachdem er an sich selbst erfahren, wie leicht der Weg der Wahrheit auf den Abweg des Irrens führt, suchte er der Mit- und Nachwelt die wichtige Thatsache einzuprägen, dass auch dem Irrenden seine Ansichten den Werth der Wahrheit haben und als Ausdruck ehrlicher Ueberzeugung zu gelten berechtigt sind.

4.

Am Dienstag, den 5. September, war der junge Reisende in Genf angelangt, wo die Studien sofort wieder aufgenommen wurden. Hier öffnete sich ihm auf dem Gebiete der Philosophie eine neue Welt. Was ihm diesenfalls in Toulouse gelehrt worden, war lediglich die jesuitisch zugestutzte Scholastik, eigens für den Gebrauch bei Glaubenscontroversen abgesehen. In Genf wurde die Philosophie Descartes' vorgetragen. Mit dem Zweifel als ihrem Grundprincip war sie seiner Geistesanlage homogen, und die Ueberlegenheit der neuen Lehre mit ihrem wohldurchdachten Gehalt im Gegensatz zum hohlen Formelkram der mittelalterlichen Aristotelik leuchtete ihm alsbald ein und er wurde hinfort einer ihrer eifrigsten und gewandtesten Anhänger.

Einstweilen gab es noch genug zu lernen, woneben auch förderliche Beziehungen angeknüpft wurden, die er ausschliesslich seinem einnehmenden Wesen, seinem grundgediegenen Charakter und seinen reichhaltigen Kenntnissen zu danken hatte. Vom Elternhause mochte er keine Unterstützung beziehen und sah sich auf Unterrichtgeben angewiesen. Schon im November kam er als Erzieher in die Familie des damaligen Stadtsyndicus Hr. de Normandie.

In diesem Hause wurde er auch mit einem dort wohnenden jungen Mann aus Rouen bekannt, der ihm ein treu-

ergebener Freund fürs ganze Leben wurde. Er hiess Jacques Basnage, einem angesehenen Protestantengeschlecht der Normandie entstammend, in deren soeben genannten Hauptort sein Vater als hochgeachteter Rechtsanwalt wirkte. Seinerseits hatte der Sohn den geistlichen Beruf des Grossvaters ergriffen. Als er sich mit Pierre Bayle befreundete, hatte er, selbst eben siebzehn geworden, der klassischen Sprachen wegen schon einige Zeit an der protestantischen Akademie zu Saumur zugebracht. Zur ferneren Ausbildung für seinen selbsterwählten Lebensberuf weilte er nun in Genf. Wie schon das dauernd herzliche Verhältniss zu dem durchweg freisinnig beanlagten Bayle andeutet, gehörte Basnage seiner Ueberzeugung nach keineswegs zu den doctrinären Buchstabengläublern. Als Dritter gesellte sich dem Freundschaftsbunde der Beiden noch der vielseitig gebildete Theologe — späterhin Professor der Geschichte und Litteratur in Genf — Vincent Minutoli bei. Selbst geborener Genfer, gehörte er einer ihrer Hinneigung zum reformirten Glauben wegen aus Lucca vertriebenen italienischen Familie an. Er war sieben Jahre älter als Bayle und ganze dreizehn älter als Basnage, wodurch wohl sein Verhältniss zu jenem ein festeres als zu diesem wurde und schon früh die Anknüpfung eines brieflichen Verkehrs veranlasste, den Bayle lebenslänglich mit Vorliebe gepflegt hat.

Bei seinen akademischen Lehrern wie auch seitens maassgebender Persönlichkeiten in der städtischen und kirchlichen Verwaltung der Republik hatte Bayle ein entschiedenes Wohlwollen erworben. Als im Laufe von 1671 der Posten eines Oberlehrers am örtlichen Gymnasium vacant wurde, richtete man dieserhalb seine Blicke auf ihn. Wiewohl in den klassischen Autoren, die er wieder durchsah, gut bewandert, lehnte er doch den Antrag ab, weil die ihm zugedachte Beschäftigung seinen Neigungen widersprach, zweifellos wegen der damit verknüpften Abhängigkeit, zu der er sich schwerlich verstehen mochte.

Zum Frühling des folgenden Jahres wurde ihm durch seinen Freund Basnage die Hauslehrerstelle bei dem Grafen

Friedrich von Dohna zu Coppet angetragen. Seit 1657 im Besitz der zum Neuenburgischen gehörenden Ortschaft, pflegte dieser durch seine Dienste bei dem Grossen Kurfürsten hochverdiente Staatsmann* einen grossen Theil des Jahres, seine Familie fast durchgängig, dort zuzubringen. Um eine gute Erziehung seiner drei Söhne beflissen, die alle dem trefflichen Vater nachgeriethen, meinte er dies von Genf aus am besten erreichen zu können. Seinerseits konnte Pierre Bayle in der Angelegenheit lange nicht schlüssig werden, namentlich weil ihn die ländliche Zurückgezogenheit wenig anlockte; endlich vermochte er sich dazu und trat Ende Mai 1672 seine neue Stellung an, deren Obliegenheiten er mit dem besten Erfolg nachgekommen sein muss, da ein gutes Verhältniss der gräflichen Familie sowohl zu ihm wie zu seinen Angehörigen in der Folge bestehen blieb, wie aus späteren Briefen an ihn und von ihm zur Genüge ersichtlich. Bayle selbst fand dort nur Befriedigung gewissenhafter Pflichterfüllung, ohne damit das Verlangen nach gehaltvollerem Geistesverkehr, wie er ihn in Genf gehabt, irgend bannen zu können.

* Er war 1621 geboren und starb 1688. Die Thatsache, dass P. Bayle die oben gedachte Stellung in seinem Hause innegehabt, veranlasst den Verfasser des die Familie Dohna betreffenden Artikels in d. allgem. Deutschen Biographie, Bd. 5 S. 308, den Freisinn des Grafen herauszustreichen, „weil er sonst wohl schwerlich den berühmten Polyhistor P. Bayle zum Lehrer seiner Kinder erkoren hätte". Der Verf. übersieht, dass der damals zu Coppet angestellte junge Mann noch weit von seiner anderthalb Jahrzehnte später erworbenen Berühmtheit war, vielmehr nur ein fähiger, wohl unterrichteter akademischer Mitbürger von nicht voll 25 Jahren, durchaus ohne Namen genau wie seine Studiengenossen, unter denen die erforderliche Wahl nicht durch den Grafen, sondern durch den beiderseits befreundeten Jacques Basnage getroffen worden war. Von Bayles drei Zöglingen traten der älteste, Alexander (geb. 1661, gest. 1728), und der jüngste, Christoph (geb. 1665, gest. 1733) in preussischen Staatsdienst, wo sie es zu hohen Würden brachten; der mittlere der Brüder, Johann Friedrich (geb. 1664, gest. 1712) wirkte im Dienste der holländischen Generalstaaten und fiel als Befehlshaber einer holländischen Truppenabtheilung im spanischen Erbfolgekrieg bei Denain.

Wohl verschaffte ihm der Aufenthalt zu Coppet die dauernde Freundschaft des dortigen Ortsgeistlichen, David Constant de Rebecque, aus Lausanne gebürtig, fast zehn Jahre älter als er und nicht ganz unbefangen in seinen religiösen Ansichten. Immerhin bot der persönliche Verkehr mit dem trefflichen und kenntnissreichen Mann einige Lichtpunkte in dem gar einförmigen Leben des gräflichen Hauslehrers. Um über die Pein des Alltäglichen leichter hinweg zu kommen, verlegte sich Bayle auf fleissiges Briefschreiben, namentlich an Freunde in Genf, die mit förmlichen kleinen Abhandlungen über Litterarisches und allerhand Actuelles in der Politik bedacht wurden. Für seine eigene Entwicklung wurde dies von nachhaltigster Bedeutung: er erwarb dadurch eine Federgewandtheit, die ihm bei seinem nachherigen Wirken überaus förderlich werden sollte. Doch wollte diese Erleichterung seiner widerwillig ertragenen Stellung auf die Länge nicht vorhalten. Als Anfang 1674 der vorhin genannte Freund an die Universität seiner Vaterstadt zur Professur für Latein und Beredsamkeit* berufen wurde, vermochte Bayle die ländliche Abgeschiedenheit nicht mehr zu ertragen. Er richtete sein ganzes Trachten auf eine anderwärtige Anstellung, wozu ihm sein Freund Basnage, inzwischen nach Rouen zurückgekehrt, nöthige Abhilfe verschaffen sollte. Gegen den Sommer hin bot sich Aussicht auf das Erwünschte, Bayle griff zu, um nur fort zu kommen, erwirkte seine Entlassung aus dem Grafenschloss, dem er zuvor einen tüchtigen Ersatzmann aus Genf verschafft hatte, und verliess Coppet, um nach kurzer Verabschiedung von den Genfer Freunden nach Rouen zu eilen.

5.

Mitte Juni 1674 war das Reiseziel erreicht. Bayle trat sofort den ihm von Basnage verschafften Posten als Erzieher

* Zehn Jahre später vertauschte Const. de Rebecque diesen Lehrstuhl gegen den für das Griechische und wurde dann 1704 Professor der Exegese, wobei es bis zu seinem Tode 1733 verblieb.

bei einem Kaufmann hier an. In der Nähe von Rouen hatte dieser eine grössere Besitzung, wo die Familie zur Sommerfrische weilte. Wiederum auf ein Wirken in ländlicher Zurückgezogenheit angewiesen, empfand Bayle dies um so peinlicher, als es ihm hier an geistiger Anregung und auch an Büchern fehlte. Nachdem er sich etliche Monate hindurch mit emsigem Briefschreiben zu helfen gesucht, glückte es ihm in einem Bauernhause vier bis fünf der besten Autoren des Alterthums aufzustöbern, allerdings von Würmern angefressen und mit sonstigen Spuren arger Verwahrlosung. Ob dieses Fundes durfte er besonders froh sein, da der Landaufenthalt der Kaufmannsfamilie bis weit in den November hinein ausgedehnt wurde. Erst zu Anfang des Winters kehrte man zur Stadt zurück, wodurch ihm die Möglichkeit zu einem angenehmen und lehrreichen Verkehr mit hervorragenden Persönlichkeiten geboten wurde.

Zuvörderst fand er solches im Elternhause seines Freundes Basnage, der selbst jedoch seiner theologischen Studien wegen nach Sédan sich begeben hatte. Der Oberrechtsanwalt Henri Basnage de Franquesney, hervorragend durch seine praktische Berufsthätigkeit wie durch seine das normandische Rechtswesen betreffende Schriften, die weit ins folgende Jahrhundert hinein in hohem Ansehen gestanden, war eine der bedeutendsten Stützen der Reformirten in Nordwestfrankreich, dabei von einem überaus einnehmenden Wesen und durchweg rechtschaffenen Charakter.* Ihm nahe stand der wenige Jahre zuvor nach Rouen berufene Prediger Mathieu de Larroque, aus dem südwestlichen Frankreich, dem Orte Lairac im Garonnegebiet gebürtig, in Montauban für seinen Beruf ausgebildet und danach etwas über zwei Jahrzehnte an der reformirten Gemeinde zu Vitré bei Rennes angestellt. Bis dahin nur innerhalb seiner amtlichen Thätigkeit hoch-

* Die ihm allgemein gezollte Achtung war eine so entschiedene, dass er, auch nach Widerrufung des Edictes von Nantes, in seinem hohen Posten belassen ward, den er bis zu seinem Lebensende behielt. Er starb hochbetagt [80] im October 1695.

geschätzt, erwarb er im letzten Jahrzehnt seines Lebens* auch einen wohlbewährten Autorenruf durch seine Abwehrschriften anlässlich der von Bossuet gegen den Protestantismus gerichteten Angriffe, die das feindselige Verhalten der Regierung gegenüber dieser Glaubensgenossenschaft rechtfertigen sollten. Weitere von hier aus vorgenommene oder geplante Nichtswürdigkeiten müssen um die Zeit von Bayles Anwesenheit in Rouen häufig mit jenen beiden würdigen Männern zur Sprache gekommen sein. Von der bekehrerischen Pfaffenschaft war die ebenso unbegründete wie gerngeglaubte Beschuldigung aufgebracht, dass die Reformirten die von ihrem Glauben abgefallenen Gemeindeglieder bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen zu misshandeln pflegten. Damit war es nur auf einen Vorwand zum Schliessen der protestantischen Gotteshäuser abgesehen; überdies sollten Kinder aus gemischten Ehen für unehlich und erbunfähig erklärt und die ganze reformirte Geistlichkeit der Kopfsteuer unterworfen werden, von der ausgeschlossen zu sein alleiniges Vorrecht der Diener der Alleinseligmachenden zu verbleiben hatte. Beiden trefflichen Männern verdankte Bayle die förderlichste und reichhaltigste Belehrung, wofür er ihnen bei seinem späteren Wirken die freudigste Anerkennung zollte.

Der Verkehr mit ihnen sowie mit einigen ihnen befreundeten Gesinnungsgenossen gewährte Bayle den einzigen Ersatz für die ihm unzusagende Stellung in der Kaufmannsfamilie. Er fühlte sich dort um so weniger behaglich als sein Zögling von ausgesprochener Lernunfähigkeit war. Länger als den Winter über konnte er es dort nicht aushalten, auch bei eifrigem, nach vielen Seiten hin betriebenem Briefwechsel, der allgemach auch auf Paris ausgedehnt wurde. Die Weltstadt mit ihren vielen Bibliotheken und ihrem regen geistigen Leben überhaupt zog ihn mächtig an. Einen dauernden Aufenthalt dort hoffte er durch eine seine bescheidenen Lebensansprüche sichernde Beschäftigung zu ermöglichen. Mit Frühlingsanfang konnte der Wunsch in Erfüllung gehen, doch nur bei An-

* Er starb Anfang 1684, im Alter von 65 Jahren.

nahme einer Erzieherstelle. Weil es in Paris war, antwortete er sofort zustimmend und befand sich am 1. März auf dem Wege dorthin.

An seinen Bestimmungsort gelangt, sollte Bayle zunächst erfahren, dass er sich ein wenig übereilt hatte. Der ihm zugedachte Posten war an das Eintreffen einer Adelsfamilie aus der Provinz geknüpft, die einstweilen noch daheim verblieben war. Anderes musste ins Auge gefasst werden, und einen vollen Monat war Bayle auf die Güte seiner Pariser Freunde angewiesen. Unter diesen wird er kaum welche von besonderem Einfluss gehabt haben. Allerdings ist anzunehmen, dass er damals mit Paul Pélisson bekannt geworden, der ihm ein lebhaftes Interesse zugewandt, nachdem Bayle durch seine späterhin entwickelte litterarische Thätigkeit zu grossem Ansehen gelangt war. Dieser aus Béziers gebürtige Pfarrerssohn, fast um ein Vierteljahrhundert älter* als der nun stellenlose Pfarrerssohn aus Carlat, schon seit 1657 am Hauptsteueramt zu Paris angestellt, hatte kürzlich seinen angestammten Glauben abgeschworen, um Hofhistoriograph zu werden. Von ihm hatte Bayle kaum irgend welche Förderung zu gewärtigen. Endlich bot sich eine Versorgung dar, aber wiederum nur als Hauslehrer, selbstverständlich in einer calvinistischen Familie, denn nur bei einer solchen war an ein Unterkommen für den jungen Calvinisten zu denken.

Kaum hier eingetreten, erhielt Bayle von seinem Freunde Basnage aus Sédan die Aufforderung, er möge sich für die demnächst dort frei werdende Professur in der Philosophie bereit halten, deren bisheriger Amtsinhaber vorgerückten Alters wegen zurücktreten würde. Es fiel ihm schwer zu einem Entschluss zu kommen. Zuvörderst aus Rücksicht für die Freunde, die ihm soeben zu seiner Anstellung in Paris verholfen hatten, sodann auch im Hinblick darauf, dass er, die Jahre über, in denen er als Hauslehrer gewirkt, alles Weiterführen seiner philosophischen Kenntnisse verabsäumt und zu ihrer Auffrischung für eine erspriessliche Katheder-

* Er war 1624 geboren und starb Anfang 1693 in Paris, wo er 1670 zur officiellen Kirche übergetreten war.

thätigkeit wenigstens fünf bis sechs Monate nöthig haben würde. Und auch das unter den äussersten Schwierigkeiten, da ihm kaum eine ungestörte Viertelstunde verfügbar war. Immerhin wolle er versuchen, schrieb er, das Versäumte nachzuholen, so weit es unter beständigem Zusammensein mit zwei ungezogenen Rangen erreichbar. Um ein Verharren in dem geringgeschätzten Beruf eines Hauslehrers sei ihm so wenig zu thun, wie ihm viel daran liegen müsse, den an ihn gestellten Erwartungen des Freundes möglichst zu genügen.

Sind hiemit die Bedenken ausgesprochen, die Bayle mit Recht dem ihm gewordenen Antrag entgegensetzen musste, so dürfte einem unbedingten Eingehen darauf noch der Umstand hinderlich gewesen sein, dass er dem so heissersehnten Aufenthalt in Paris, wo er allgemach eine zusagendere Thätigkeit zu finden sich Hoffnung machte, wieder hätte entsagen müssen. Ueberdies war auch an eine Erlangung der Professur zu Sédan ohne wirksame Förderung von dort nicht zu denken.

Diese wichtige Bedingung hatte Freund Basnage keineswegs übersehen. Er hatte sich des Interesses einer dort überaus einflussreichen Lehrkraft versichert in der Person von Pierre Jurieu, seit 1674 Professor der Dogmatik und des Hebräischen. Um zehn Jahre älter als Bayle, protestantischer Pfarrerssohn wie dieser und auch wie er vom eigenen Vater unterrichtet, bis er die Akademie zu Saumur bezogen, hatte er zuerst als Geistlicher in seiner Geburtsstadt Mer an der Loire in der Provinz Orléans gewirkt. In seiner neuen Stellung zu Sédan war ihm durch sein herrisches, anmaassendes Wesen die Führerschaft einer Partei im akademischen Senat gar bald zugefallen. Von seinem Zuhörer Basnage über dessen Plane mit Bayle aufgeklärt, hatte Jurieu zunächst durch Einsicht in dessen gehaltvolle Briefe von der Tüchtigkeit des Empfohlenen sich hinlänglich überzeugt. Ihn nun nach Sédan zu schaffen, war er um so fester entschlossen, als er davon eine Stärkung seines Anhangs erhoffte; denn dass Bayle, für seine Anstellung ihm zu Dank verpflichtet, nothwendig ein gefügiges Werkzeug für Jurieus Parteizwecke werden müsste, stand ihm von vornherein fest. Von der Gegenpartei wurde der Sohn eines Jurieu

grundverhassten Professors der Philosophie begünstigt. Lediglich um dessen Durchdringen zu verhindern, war es ihm um die Förderung Bayles zu thun; für jeden beliebigen Anderen würde er diesenfalls den gleichen Eifer entwickelt haben.

Immerhin war diese Mithilfe nicht zu verschmähen. Die Erlangung der Professur hing aber in erster Reihe von einer Prüfung ab, für deren Erfolg es wesentlich auf die Kenntnisse und Fähigkeiten des Bewerbers ankam. So liess es Bayle bei der Wiederaufnahme seiner philosophischen Studien an Fleiss und Ausdauer nicht fehlen. Keine fünf Monate nach Antritt der letzten Hauslehrerstelle verliess er Paris am 22. August 1675 und war am letzten Tage des Monats in Sédan angelangt, eben rechtzeitig, um bei Neubesetzung des vacanten Postens mit berücksichtigt zu werden.

6.

Kaum zu Sédan eingetroffen, erfuhr Bayle von seinem Freunde Basnage, dass für die Besetzungsangelegenheit die herkömmlichen akademischen Intriguen bereits im Gange seien und er drei Mitbewerber bekommen: ausser dem vorhin gedachten Professorensohn noch zwei Aspiranten, die auch ihre Gönner unter den maassgebenden Lehrkräften hätten. Ueberdies wurde er auch über den Charakter des ihm nun wohlgewogenen Professors Jurieu näher aufgeklärt. Seine Huld pflege er nur denen zuzuwenden, die er sich untergeordnet wisse und von deren Verdiensten und Leistungen er keinerlei Verdunkelung seiner eigenen Bedeutung, die ihm über alles ging, zu befürchten hätte. Volle Sicherheit seines Wohlwollens gab es aber auch dann nicht, weil es durch den geringsten Verstoss gegen die von ihm geforderte Ehrfurcht sofort verscherzt würde und in schonungslose Feindschaft seinerseits umschlüge. Jedenfalls war er aber entschlossen, den Posten Bayle zuzuwenden und daher einstweilen gut aufgelegt.

Jurieus Wohlgeneigtheit war jedoch für die Erlangung der Professur nicht ausreichend. Den gegnerischen Intriguen

war es geglückt, die Zulassung Bayles an der Bewerbung in Frage zu stellen: seine Mitbewerber waren Einheimische, und denen dürfe er, als „Fremder", nicht im Wege stehen. Es gab keine geringe Entrüstung unter der betreffenden Gönnerschaft, als ihm das Recht zuerkannt wurde, sich an der Prüfung zu betheiligen. Ein wesentliches Verdienst um diese Wendung hatte Jacques du Rondel*, damals Professor der Beredsamkeit und nicht zur Anhängerschaft Jurieus gehörend. Mit ihm war Bayle sofort nach seiner Ankunft zu Sédan bekannt geworden und hatte durch sein einnehmendes bescheidenes Wesen und seine vielfachen Kenntnisse einen wahrhaften Freund an ihm erworben, der es ihm lebenslänglich verblieb. Wiewohl Jurieu, bei seiner Abneigung für du Rondel, dessen Befreundung mit Bayle ungern sah, liess er sich doch diese Bundesgenossenschaft der bevorstehenden Entscheidung wegen gefallen, da er immerhin auf die Dankbarkeit Bayles wegen künftig nöthiger Gegendienste seinerseits rechnen zu können vermeinte.

Die Prüfung der vier Bewerber sollte durch Thesen entschieden werden, die sie „zwischen zwei Sonnenaufgängen im Akademiegebäude eingeschlossen", ohne vorherige Vorbereitung und ohne Bücher, zu verfassen und nach erfolgtem Gutachten des akademischen Senats an bestimmten Tagen öffentlich zu vertheidigen haben würden. Dieses akademische Conclave fand am 28. September statt, worauf dann Bayle seine Thesen** an zwei Nachmittagen, den 23. und 24. October, in öffentlicher Sitzung vertheidigen durfte. Hierbei kam seine Ueberlegenheit über die Mitbewerber so entschieden zur Geltung, dass ihm, ungeachtet aller Intriguen, der Sieg zuerkannt

* Er war volle 17 Jahre älter als Bayle und schon seit 1664 im Besitz seiner Professur. Sein Geburtsort und seine Herkunft bisher nicht ermittelt. Sédan verliess er 1681 zugleich mit Bayle und begab sich nach Holland, einem Rufe nach Maestricht folgend, wo er bis zu seinem Tode 1715 als Professor der Litteratur wirkte. Bayle hielt grosse Stücke auf ihn, namentlich als Philologen.

** Näheres über diese späterhin in die Werke Bayles aufgenommenen Thesen findet man bei Feuerbach in der vorletzten längeren Anmerkung am Schlusse seiner Monographie.

werden musste. Schon am 4. November wurde er amtlich vereidet und am 11. begann er seine Lehrthätigkeit, wenige Tage vor zurückgelegtem 28. Lebensjahre.

Dem akademischen Wirken mit Lust und Liebe hingegeben, hatte er all seine Zeit dafür nöthig. „Ich arbeite wie ein Sträfling", schrieb er im Winter 1676 an seinen Freund Minutoli in Genf, „und friste mich mit meinen Vorträgen von Tag zu Tage durch. Fünf Stunden jeden Wochentag gehören meinen Schülern an. Weil man sich schliesslich an alles gewöhnt, halte ich mich bei Athem." Dieser angestrengte Arbeitszustand dauerte nahezu drei Jahre, binnen welcher Zeit er einen ausreichenden Vorrath an Collegienheften beisammen hatte; überdies gab es noch allerhand sonstige Kathederobliegenheiten, die neben den eigentlichen Berufsleistungen erledigt sein wollten. Auch während der Ferien durfte er sich nur das allernöthigste Ausruhen gönnen, musste daneben immer noch an seinen Cursen arbeiten, um damit nicht in Rückstand zu gerathen. Erst um 1679 gestattete er sich den Vollgenuss der Herbstferien, die er zu einem Besuche in Rouen, zu seinem schon etliche Jahre dort wirkenden Freunde Jacques Basnage und dessen Familie, und zu einem Abstecher nach Paris benützte.

In der Reichsmetropole, die zwar seit bald einem Jahrzehnt den Rang der Königsresidenz an Versailles abgetreten, ohne deshalb in irgend welche Versumpfung und Verknöcherung verfallen zu sein, fand er die allgemeine Aufmerksamkeit durch einen Vorgang in Aufregung versetzt, welcher dem durchschnittlichen Bildungsgrade des *grand siècle* nicht eben das vortheilhafteste Zeugniss ausstellt. Der um die niederländischen Kriegserfolge des Sonnenkönigs überaus verdiente Marschall François Henri de Montmorency-Luxembourg, mit dem allgewaltigen Kriegsminister Louvois in Streit gerathen, war von diesem, aus niederträchtigster Rache, in einen mit Vergiftung und Zaubereibeschuldigung zusammenhängenden Process verwickelt worden, ohne dass die Gnadensonne von Versailles ihn zu schützen vermocht hätte. An dem Giftmord war auch ein Diener der Alleinseligmachenden

betheiligt, der nebenher von der vornehmen Welt als Aussteller und Deuter von Horoscopen in Anspruch genommen zu werden pflegte und auch vom Marschall sowohl in solcher Angelegenheit wie auch für die Herbeischaffung von ihm abhanden gekommenen Papieren befragt worden war, wozu jener Anwalt „höherer Wahrheiten" die Vornahme gewisser kirchlich-ritueller Proceduren als unfehlbar wirksam empfohlen hatte. Dem eigentlichen Criminalfall stand der Marschall durchaus fern, weshalb der Verlauf der Untersuchung zu seiner unbedingten Freisprechung führen musste, jedoch nicht ohne eine mehrjährige Verbannung vom Hofe, die der rachsüchtige Minister bei seinem allerchristlichsten Oberherrn auszuwirken für gut fand. Dieser Vorfall machte Bayle zum Gegenstand einer beissenden Satire in Form einer Vertheidigungsrede des Marschalls, worin dieser selbst zugleich mit der ganzen Angelegenheit schonungslos verspottet wurde. Er theilte das bei der Wiederkehr nach Sédan verfasste Schriftchen nur wenigen der vertrautesten Freunde mit; die konnten ihn von den Ungelegenheiten, die ihm eine Veröffentlichung bereiten würde, unschwer überzeugen. Er fügte sich um so williger drein, als mittlerweile weit ernstere Dinge in den Vordergrund getreten waren.

Das Jahr 1680 brachte neue Maassregelungen der Protestanten. Die schon früher vom Clerus aus betriebenen Bekehrungen gegen gewisses Honorar wurden nun zu einer Aufgabe der inneren Politik. Der vorhin genannte Convertit Paul Pélisson erhielt die Verwaltung eines allerhöchst angewiesenen Bekehrungsfonds, der reichlich zur Verwendung gelangte. Da aber eine entschiedene Anhänglichkeit an den angestammten Glauben die reformirte Bevölkerung fast durchgängig auszeichnete, wurden in dem Jahre die berüchtigten Dragonaden zu Hilfe genommen. Der allerchristlichste Monarch, der Schirmer von Recht und Frieden, eröffnete einen förmlichen Krieg gegen die auf ihre zugesicherten Rechte bestehenden protestantischen Unterthanen, denen gegenüber seine Kirche, bei eben dann tagender Frühjahrsversammlung, sich das Zugeständniss ausbedungen, Kinder reformirter Eltern

an Orten ohne eigens ihnen gestattete Andachtsräume in den ersten Lebenstagen katholisch zu taufen, und zwar bei Verpflichtung der Eltern die Vertreter der Staatskirche von stattgehabten Geburten sofort in Kenntniss zu setzen. Um diese Verfügung desto wirksamer zu machen, wurde eine ansehnliche Zahl reformirter Gotteshäuser obrigkeitlich geschlossen, ihre Geistlichen verhaftet oder vertrieben. Im folgenden Jahre ward zur Aufhebung der protestantischen Universitäten geschritten und mit Sédan begonnen.

Vom 14. Juli 1681 an war Bayle, nun in seinem 34. Jahre, seiner Stellung beraubt. Die Bestürzung ob dieser Willkürthat war im Ort eine allgemeine, sogar auf Seiten höherer Staatswürdenträger katholischer Confession. Unter diesen war es namentlich der Graf Guiscard, seit 1662 königlicher Oberstatthalter, in dessen Hause Bayle viel verkehrte und mit dem ältesten Sohne, Louis de Guiscard, um vier Jahre jünger als er, damals Regimentsoberst nach dem niederländischen Feldzuge, eng befreundet war.* Sie beide hätten ihm gern zu einer angemessenen Versorgung verholfen und suchten ihn deshalb zum Glaubensübertritt zu bereden. Bayle blieb standhaft. Zum Glück boten sich ihm auch andere Aussichten

7.

Unter seinen Zuhörern hatte Bayle einen jungen Holländer, Van Zoelen aus Rotterdam, der überdies auch noch das nämliche Haus mit ihm bewohnte. Sowohl die wissenschaftlichen wie die persönlichen Beziehungen hatten ihn an den innigverehrten Lehrer geknüpft und zu thatfreudigem Dank verpflichtet. Sogleich nach Schliessung der Universität liess er

* Georges de Guiscard de la Bourlie war Mitte 1606 geboren, dann also schon ein altergrauter Krieger, deshalb im Genuss eines Ruhepostens, der 1692 auf seinen oben genannten Sohn überging. Er selbst starb 1693. Louis de Guiscard war 1651 geboren, wie oben angedeutet Krieger von Beruf, aber auch als Diplomat verwendet. Als solcher war er 1698—1701 Gesandter zu Stockholm. Sein Leben beschloss er 1720 in der Heimat.

seine einflussreiche Verwandtschaft in Rotterdam davon wissen. Hier dürfte die Errichtung einer Hochschule schon etliche Zeit geplant gewesen sein. An der Spitze des Vorhabens stand der seiner Familie befreundete Staatsmann Adrian van Paets*, Rathsherr zu Rotterdam, ebenso hervorragend durch seine persönliche und amtliche Tüchtigkeit wie durch umfassende Bildung, die namentlich auch in einer für die damalige Zeit höchst achtungswerthen Toleranz und Vorurtheilslosigkeit sich bekundete. Von ihm erhielt Bayle die Zusage einer Berufung sobald die Anstalt ins Leben getreten sein würde, was noch im Laufe des nämlichen Jahres geschehen sollte.

Die hier sich bietenden Aussichten für eine akademische Thätigkeit kam Bayle in die Lage auch für seinen Collegen Jurieu in Betracht zu nehmen. Brotlos geworden wie Bayle durch die nämliche Regierungswillkür, hatte Jurieu auf einen in Rouen erledigten Posten an einer der dortigen protestantischen Gemeinden gehofft. Es wurde aber durch obrigkeitliche Eingriffe hintertrieben, weil Jurieu inzwischen in einer Schrift, *La politique du clergé de France*, sich als gar zu heftiger Gegner der tonangebenden Mitbesitzer der damaligen Staatsgewalt gezeigt hatte. Solcherart zum Märtyrer seiner freisinnigen Ueberzeugung geworden, durfte er um so mehr auf Bayles freundschaftliche Vermittlung rechnen, als dessen Beziehungen zu dem ehrgeizigen und wenig umgänglichen Mann die Jahre über durchaus befriedigende gewesen. Dank dem grundgediegenen Charakter Bayles, seinen musterhaften Leistungen als akademischer Lehrer und seinen auch sonst aufs beste erprobten Kenntnissen, hatte Jurieu ihm volle Anerkennung zollen müssen, sich stets und allerwärts in endlosen Lobeserhebungen über ihn ergehend und erklärend, Niemandem so wie ihm jemals zugethan gewesen zu sein. Bayle legte seinem Gönner zu Rotterdam auch die Jurieu betreffende Angelegen-

---

* Geboren 1630, gest. 1685. Er war Schwager des einige Jahre zuvor bei einem Volksauflauf im Haag ums Leben gekommenen Cornelis de Witt, von seiner Vaterstadt Rotterdam vielfach durch bedeutsame Aufträge ausgezeichnet.

heit vor und erhielt alsbald den freundlichen Bescheid, dass sie möglichste Berücksichtigung finden würde.

Woche um Woche verstrich ohne den Abschluss der mit Rotterdam eingeleiteten Unterhandlungen zu bringen. Der andauernden Unthätigkeit zu Sédan überdrüssig, entschloss sich Bayle zu einer Reise nach Paris, theils um sich nach anderwärtiger Beschäftigung umzuthun, falls die Rotterdam betreffenden Plane scheitern sollten, theils auch wegen litterarischer Unternehmungen, für die Paris als der geeignetste Boden in Sicht genommen war. Ende Mai des nämlichen Jahres 1681 hatte Bayle das Manuscript einer längeren Abhandlung dorthin geschickt, womit er seine Laufbahn als Schriftsteller zu betreten gedachte. Bis dahin war noch nichts von ihm gedruckt worden.* Die Veröffentlichung sollte durch den *Mercure galant,* die einzige zu Paris damals bestehende Zeitschrift für weitere Leserkreise, statthaben. Nachdem das Manuscript längere Zeit beim Herausgeber gelagert, liess dieser dem Mittelsmann des Verfassers, der selbst unbekannt bleiben wollte, die Auskunft zugehen, dass die Veröffentlichung unterbleiben müsse, da die dazu erforderliche Einwilligung der oberen Polizeibehörde, deren Gutdünken periodische und gelegentliche Publicationen kleineren Umfangs genau wie alle sonstige öffentliche Schaustellungen unterworfen waren, zweifellos verweigert würde. Von der solchenfalls zuständigen Berufung an „allerhöchste" Entscheidung wurde ebenfalls abgerathen, da solches, ausser mit erheblichen Kosten, auch mit grossem Zeitaufwand verknüpft sei, weil alsdann die alle Druck-

* Seine 1679 verfassten Bemerkungen zu den *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* von Pierre Poiret, einem theosophisch angehauchten Anhänger Descartes' (geb. 1646, gest. 1719), wurden erst 1685 durch Poiret bei der Neuauflage der Schrift veröffentlicht und gelangten danach in die Gesammtauflage der Werke Bayles. Dort erschien auch zuerst seine Vertheidigung der Lehre Descartes' vom Wesen des Körpers gegen die Angriffe des unter dem Namen De la Ville schreibenden Jesuiten De Valois, deren Feuerbach in der vorletzten Anmerkung am Schlusse seines Bayletextes gedenkt. Diese Vertheidigung hatte Bayle zu akademischen Disputationsübungen mit seinen Schülern zu Sédan niedergeschrieben.

werke überhaupt prüfende Doctorencommission letzterhand entscheide, die jedoch eine stattgehabte Ablehnung seitens der Polizeicensur nicht umzustossen pflege. Es blieb mithin nichts übrig als das Manuscript zurückzuziehen.

Mit den Freunden in Paris, wo Bayle am 7. September angelangt war, dürfte beschlossen worden sein, die Abhandlung in Buchform zu bringen und sie auswärts drucken zu lassen; für eine Verbreitung in Frankreich brauchte man, trotz Mauth und Polizei, keine Sorge zu haben. Einstweilen beharrte immer noch die Ungewissheit über sein schliessliches Verweilen. An Paris selbst, das seine frühere Anziehung für ihn behalten, war nicht zu denken. Bei der nun rastlos betriebenen Bekehrung der Reformirten waren die Strafverfügungen wegen Rückfälligkeit erheblich verschärft worden, und dass seine siebzehn Monate währende Zugehörigkeit zur Alleinseligmachenden und seine danach erfolgte Entweichung aus Toulouse vor nunmehr elf Jahren anscheinend unentdeckt geblieben, war nahezu ein Wunder, das seinem Verweilen zu Paris die nöthige Sicherheit* schwerlich gewähren konnte. Ausser entlegeneren Orten in Frankreich, wo die Reformirten einstweilen noch einige Duldung genossen, wurde England ins Auge gefasst, falls die an Holland gestellten Erwartungen unerfüllt bleiben sollten. Bayle war schon im Begriff über Rouen sich nach England einzuschiffen, als endlich die ersehnte Gewissheit einer befriedigenden Thätigkeit zu Rotterdam ihm noch in Paris zuging, ihn aus allen bisherigen Sorgen und Aengsten befreiend. Der Abschied von den dortigen Freunden, mit denen er nun einen runden Monat verlebt, sollte freilich gleichbedeutend mit einer Verbannung aus Frankreich werden.

---

* Vermuthet wird, Bayle habe dort unter einem angenommenen Namen sich aufgehalten. So wenigstens heisst es bei Pierre Lanfrey, dessen vorzüglichem Werke *L'église et les philosophes au XVIII:e siècle*, Paris 1855, wir die Einzelheiten der vorhin angeführten heimtückischen Regierungsmaassnahmen gegen die französischen Protestanten vor dem Widerruf des Edicts von Nantes zu danken haben.

Am 8. October 1681, keine drei Monate nach Verlust seiner Anstellung zu Sédan, war Bayle unterwegs nach Rotterdam, wo inzwischen die neue Hochschule, an der er Philosophie und Geschichte lehren sollte, eine vollendete Thatsache geworden. Donnerstag den 30. October, heisst es in seinen eigenhändigen Aufzeichnungen, hatte er sein Reiseziel erreicht und wurde aufs liebevollste von den Familien van Zoelen und van Paets dort bewillkommnet. Anfang December hielt er seine feierliche Antrittsrede und am 8. darauf eröffnete er seine Lehrthätigkeit unter ansehnlichem Zudrang von Lernbegierigen.

8.

Die erfreuliche Gestaltung seines Geschickes sollte von Götterneid nicht verschont bleiben. Als dessen Vollstrecker war College Jurieu ausersehen. Wahrhaft freundschaftliche Beziehungen mit diesem selbstischen Charakter hatten überhaupt nicht bestanden und wurden fortan erst recht unmöglich, nicht obgleich, sondern weil er dem an Jahren jüngeren Bayle für seine Mitberufung nach Rotterdam verpflichtet geworden. Jurieus Ernennung dürfte nicht ohne ernstliche Bedenken bei den maassgebenden Persönlichkeiten und nur im Hinblick auf Bayles eindringliche Befürwortung erfolgt sein. Erst bei dessen persönlicher Anwesenheit in Rotterdam wurde Jurieus Anstellung endgiltig beschlossen, und daraufhin war er nur wenige Wochen vor Eröffnung der Anstalt dort eingetroffen. Auch dann hatte er durch sein arrogantes Auftreten die ohnehin ihm wenig geneigten Vorsteher der Hochschule, namentlich Herrn van Paets, so sehr gegen sich eingenommen, dass er ohne Bayles aufopfernde Verwendung die ihm zugedachte Stellung verwirkt haben würde. Hierdurch in gemehrte Dankesschuld zu diesem gerathen, empfand es Jurieu als ein peinliches Unbehagen, das allgemach in einen stillen Groll überging, zunächst in einem kühleren Verhalten zu dem dienstwilligen Amtsgenossen sich äussernd. Einstweilen hatte Herr Jurieu jedoch übergenug mit dem Eingewöhnen in seine neuen Obliegenheiten und neuen Verhält-

nisse zu thun, und so verlief die Zeit in leidlichem Einvernehmen, zumal Bayle seinerseits von der neuen Thätigkeit auch hinlänglich in Anspruch genommen war.

Er hatte aber noch anderes im Sinn: die aus Paris zurückerhaltene und noch zu Sédan, wie wir wissen, verfasste Schrift sollte an die Oeffentlichkeit gebracht werden. Die Anregung dazu hatte Bayle im December 1680 erhalten bei einem eben dann sichtbar gewordenen Kometen, der durch seine auffallende Grösse staunendes Entsetzen allgemein verbreitet hatte. Glaubensbereite Gemüther sahen darin die Ankündigung des nahen Weltendes, aber auch Leuten von einiger Urtheilsfähigkeit galt das leuchtende Phänomen für ein Wahrzeichen göttlicher Strafgerechtigkeit, das die sündige Menschheit zu schleuniger Busse auffordern sollte, um dadurch das mit dem ungewöhnlichen Himmelslicht angedrohte Unheil abzuwenden. Von allen Seiten mit derartigen Fragen bestürmt, sah sich Bayle ausser Stande durch vernünftige Gründe eine sachgemässe Auffassung der Naturerscheinung als solcher zu erwirken. Seine belehrenden Einwände prallten an dem uralten Aberglauben ab, dass die göttliche Allmacht derlei Dinge nicht ohne besondere Absicht zum Vorschein kommen lasse. Hieraus ward ihm die glückliche Eingebung, das Vorurtheil selbst vom Standpunkte religiöser Anschauungen zu entkräften. An Stelle der für die damalige Durchschnittsbildung so gut wie werthlosen Naturkenntnisse, hielt er sich an die dort geläufigeren religiösen Vorstellungen und fasste seine Widerlegung in die Frage zusammen: ob die Würde der Gottheit mit einem derartigen die krasseste Unwissenheit fördernden Verfahren vereinbar sei. Diese Frage kleidete er in die Form eines an einen Doctor der Sorbonne gerichtêten Briefs, worin dieser zu einem Gutachten aufgefordert wird. Um seinen Darlegungen eine möglichst vielseitige Beachtung zu sichern, war Bayle ganz richtig darauf bedacht seine Zugehörigkeit zur reformirten Bekennerschaft zu verbergen. Es war ihm nur um die Sache, nicht um Autorenruf zu thun. Die Schrift erschien, ausführlicher in der Behandlung als vorher, anonym in einem Duodezbändchen, mit Köln als angeblichen Druck-

ort, wie dies im Hinblick auf die allerdings dankenswerthe aber durch mancherlei Restrictionen immerhin doch nur relative Pressfreiheit seiner neuen Heimat bräuchlich war.

Im Lenzmonat 1682 veröffentlicht, machte das Werkchen das grösste Aufsehen, so dass bald eine Neuauflage nöthig wurde. Inhaltlich bedeutend erweitert, erschien sie das Jahr darauf, nicht mehr als „Brief", sondern mit dem weit richtigeren Titel: *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète, qui parut au mois de décembre 1680.** Diesmal mit Angabe des wirklichen Druckortes, Rotterdam, aber immer noch ohne Verfassernamen, der auch bei den nächstfolgenden Auflagen wegblieb. Eine davon erhielt Ergänzungen *[Additions]*, das Buch selbst alsdann in zwei Bändchen getheilt. Die Jahre über hatte sich dann noch so viel darauf bezüglicher Stoff gesammelt, dass dieser als *Continuation des pensées diverses* dem Werke beigefügt und das Ganze 1704 in vier Bändchen herausgegeben wurde.

Wie sehr auch Bayle bemüht gewesen war, unbekannt zu bleiben, hatte doch der Erfolg der ersten Auflage zur Entdeckung seiner Autorschaft geführt. Der darob besonders erfreute Rotterdamer Verleger hatte es dem Bayle wohlgesinnten van Paets anvertraut, und dieser dürfte im Interesse der seiner Fürsorge anvertrauten neuen Lehranstalt es für vorteilhaft erachtet haben, den von einer ihrer besten Lehrkräfte ausstrahlenden Glanz der Hochschule selbst nicht entgehen zu lassen; daneben glaubte er dem allzubescheidenen Autor damit keinen Undienst gethan zu haben. Auf dem Wege hatte auch College Jurieu um die Sache erfahren und erlaubte sich daraufhin den Autor darüber zur Rede zu stellen, wie er ihm ein Geheimniss habe verschweigen können, das mittlerweile stadtkundig geworden. Was Herr Jurieu als Entziehung eines von ihm beanspruchten Vertrauens tadelte, war im Grunde nur Aerger über die von Bayle bekundete Unabhängigkeit, die jener im Verkehr mit sich so wenig dulden mochte wie schriftstellerischen Ruf, den er keinem Anderen

* Die eingehende Würdigung der wichtigsten Partien der Schrift bringt Feuerbach im 4. und 5. Kapitel seiner Monographie.

gönnte. Und Bayle war mit seinem Erstling zu einem Ansehen gekommen, das Herrn Jurieu verstimmte. Ohnehin von Groll gegen den jüngeren Amtsgenossen nicht frei, liess er es diesmal noch gnädig hingehen, brachte es ihm aber wohlweislich aufs Kerbholz.

9.

Vorderhand hatte Herr Jurieu die günstigsten Aussichten seinen eigenen Ruhm zu mehren, wozu ihm die eben das Jahr 1682 beginnende Polemik katholischer Kirchengrössen gegen die Reformirten Frankreichs erwünschte Gelegenheit bot. Das heimtückische Verfahren der französischen Regierung gegen die protestantische Bevölkerung ward zum Gegenstande tendenziöser Vertheidigung, wobei sogar Bossuet sein Wort in die Waagschale warf. Ihm waren die vornehmsten Vertreter der reformirten Bekennerschaft Frankreichs, unter ihnen der früher genannte Mathieu de Larroque, gebührend entgegen getreten. Seinerseits hatte Herr Jurieu einem anderen Gegner seiner Kirche sich zugewandt: dem damals gern gelesenen Vielschreiber Louis Maimbourg*, bis vor kurzem noch Jesuit, aber wegen seinem Anschluss zur gallikanischen Kirche von jenem Orden ausgeschlossen und nun Hofpensionär geworden, wozu ihn überdies sein Jahrzehnte hindurch bewährter Eifer als Bekehrungsagent hinlänglich empfohlen hatte. In seiner nun erschienenen *Histoire du Calvinisme,* die den Schlusspunkt einer methodischen Abschlachtungsreihe sämmtlicher Ketzereien innerhalb der abendländischen Kirche bildete, hatte der Verfasser durch Entstellung von Thatsachen, was übrigens in seiner

* Er war 1610 zu Nancy geboren, mit 16 Jahren Jesuit und nach vollendeten Studien zu Rom als Lehrer am Jesuitencollegium zu Rouen angestellt worden. Von 1660 an war er Reiseprediger und fand überdies noch Zeit zu einer überaus vielseitigen und fruchtbaren grossentheils anonymen Schriftstellerei, deren stilistische Reize über die Flüchtigkeit und Unzuverlässigkeit der Darstellung hinwegsehen halfen. Mit seinem Tode im August 1686 zu Paris verfiel er wohlverdienter Vergessenheit. „Bei Lebzeiten gar zu viel gelobt", sagt Voltaire von ihm, „hatte er von der Nachwelt keinen anderen Ausgleich zu erwarten."

Schriftstellerei die Regel war, durch allerhand Bosheiten und Gewissenlosigkeiten allen Hass und Abscheu auf die Anhänger der reformirten Kirche zu lenken gesucht. Hierauf wollte Herr Jurieu die Antwort nicht schuldig bleiben.

Kaum war er an die Arbeit gegangen, als schon eine Erwiderung erschien, angeblich in Villefranche* gedruckt, unter dem Titel: *Critique générale de l'historie du Calvinisme de Mr Maimbourg.* Ohne dem angegriffenen Werk Zug für Zug zu folgen, wurde hier in einer überaus fesselnden Sprache ohne jede Erbitterung oder Heftigkeit, nur durch schlichte Darlegung der Tücke und Unredlichkeit des Verfassers, dieser in seiner ganzen Verächtlichkeit blossgestellt. Das Duodezbändchen von 339 Seiten erweckte sofort ungetheilten Beifall, und zwar nicht nur auf protestantischer Seite; es fand auch Zustimmung bei besonnenen und billigdenkenden Katholiken, die ihren Glauben ungern durch einen Apostel von der Art des federgewandten Exjesuiten vertreten sahen. Ihrem Interesse verdankte das Buch eine reichliche Verbreitung in Frankreich, wohin es, selbstverständlich auf Schleichwegen, allen regiererischen Gegenmaassregeln zum Trotz gelangt war. Der kritisirte Verfasser spie Feuer und Flammen und verlangte polizeiliches Einschreiten gegen das empörende Werk. Daran hatte jedoch der damalige Polizeipräsident selbst ein besonderes Wohlgefallen gehabt, und da er überdies einen mehrfach gegen den anmaassenden Vielschreiber gehegten Unwillen theilte, wies er dessen Aufforderung zum ausdrücklichen Verbot des Werkchens so lange ab, bis jener durch seine höfischen Beziehungen einen „allerhöchsten" Befehl auswirkte, das Buch auf dem Grèveplatz durch Henkershand verbrennen zu lassen. Dies geschah, aber um auch Herrn Maimbourg noch ein wenig zu ärgern liess der Polizeipräsident die Verurtheilungsurkunde tausendfältig vervielfältigen und allerseits verbreiten, was dem Werkchen natürlich die lebhafteste Nachfrage sicherte. Es ward unverzüglich zu einer zweiten Auflage geschritten, die denn auch,

* Es giebt mehrere Orte dieses Namens, der dazumal häufig bei verfänglichen Drucken in Holland zur Anwendung kam.

vermehrt und verbessert, noch gegen Ende des Spätherbsts 1682 zur Versendung gelangte.

Mittlerweile erschöpfte man sich im Errathen und Nachforschen der Urheberschaft. Dass es eine der bedeutendsten Federn unter don protestantischen Autoren Frankreichs sein müsse, stand ausser Zweifel. Schliesslich einigte man sich dahin, den hochverdienten Kanzelredner Jean Claude* dafür anzusehen, allgemein bekannt durch seine wenige Jahre zuvor stattgehabte öffentliche Disputation mit Bossuet, den er auch schriftstellerisch mit Erfolg bekämpft hatte. Er lebte nun, seiner Professur zu Montauban durch clericale Umtriebe verlustig geworden, als Privatgelehrter zu Paris, von wo er auch einige anonyme Schriften hatte ausgehen lassen. Gegen Mitte 1683 war Herr Jurieu mit seiner Vertheidigungsschrift gegen Maimbourg fertig geworden. Die Leistung entsprach dem langathmigen Titel: *L'histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle; ou Apologie pour les réformateurs, pour la réformation, et pour les réformés; divisée en quatre parties; contre un libelle intitulé l'histoire du Calvinisme par M. Maimbourg.* Allerdings eine gründliche Arbeit, von entschiedener und correcter obwohl oft auch ermüdender Beweisführung, war sie voll Gehässigkeit und nicht frei von Pedanterei. Gleichwohl muss er selbst und sein Verleger einen Riesenerfolg erwartet haben, denn das Werk wurde gleichzeitig in einer Doppelauflage, zwei Bände in Quart und vier Bände Duodez, veröffentlicht. Die erhoffte Sensation blieb aber aus: bei Gesinnungsgenossen fand die Arbeit nur eine kühle Anerkennung, auf gegnerischer Seite wurde sie schnöde abgewiesen.

* Er dürfte aus einfachen Verhältnissen hervorgegangen sein, stammte aus dem südwestlichen Frankreich, vermuthlich aus einem Dorfe in der Nähe von Montauban, wo er, dreissig und einige Jahre alt, Professor geworden. Schon früh ein Gegenstand pfäffischer Verfolgungssucht, fand er einstweilen Schutz beim Hugenottenadel. Unmittelbar nach Widerruf des Edicts von Nantes ward er aus Paris ausgewiesen und begab sich nach dem Haag, wo der damalige Statthalter Wilhelm von Oranien, bald darauf König von England, sofort sich seiner annahm. Claude starb schon Anfang 1687.

Wie das Herrn Jurieu verstimmte, lässt sich denken, und dass er sein Missgeschick aus dem Erfolg der voraufgegangenen Schrift gegen Maimbourg ableitete, liegt auf der Hand. Ein reiner Zufall sollte alsbald die bis dahin unentdeckt gebliebene Urheberschaft enthüllen. Eine an den Verleger gerichtete Anfrage betreffs eines inhaltlichen Details, worüber nur der Autor nöthige Auskunft ertheilen konnte, bewog diesen zu einem Schreiben, das der Verleger, statt es copiren zu lassen, im Original dem Fragesteller übermittelte. Es war ein Angehöriger des vorhin genannten Claude, dem die Schriftzüge bekannt waren. Binnen kurzem wusste man allgemein, dass Bayle, an den Niemand gedacht, die treffliche Schrift verfasst habe. Ohne jene Unbedachtsamkeit des Verlegers wäre die Anonymität gewahrt geblieben. Eigens deshalb hatte Bayle die Arbeit in aller Stille während der Osterferien 1682 niedergeschrieben; danach hatte er eine Erholungsreise nach Amsterdam, das er noch nicht kannte, vorgenommen und dort sein Manuscript einem Verleger übergeben, der es wahrscheinlich im Haag zum Druck beförderte. Genau so ward bei der zweiten Auflage verfahren. Nun seiner Autorschaft geständig, wurde Bayle von allen Seiten freudig beglückwünscht. Nur Herr Jurieu dürfte nicht mit eingestimmt haben. Seinen Unwillen gegen Bayle, den er als Schädiger seines Ruhmes erachtete, musste er einstweilen für sich behalten, da jener durch sein Bemühen um Wahrung strenger Anonymität gezeigt hatte, dass er seinerseits der Bewunderung der Zeitgenossenschaft nichts nachfrage.

Und wie wenig darauf zu bauen war, sollte Bayle selbst erfahren, als er der dritten Auflage seiner Abwehrschrift eine Fortsetzung in den *Nouvelles lettres de la critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg* 1685 angliederte.* Dem Vorwort nach scheint ihn der Verleger dazu aufgefordert zu haben. Dem neuen Buch ward nicht die gebührende Beachtung, obwohl der Autor inzwischen zu noch grösserem Ansehen in der gebildeten Welt gelangt war.

---

* Beide Werke berührt Feuerbach in seinem 8. Kapitel.

10.

Aus dem sinnlosen Gerede seiner Zeitgenossenschaft anlässlich des Kometen, ja schon bei Gelegenheit des Processes gegen den Marschall de Luxembourg, hatte Bayle die Rückständigkeit der damaligen Durchschnittsbildung, aber an dem Erfolg seines Kometenbuches auch die Empfänglichkeit für richtig abgepasste Belehrung ersehen. Forschungsergebnisse auch ausserhalb der Fachkreise, die dazu ihre besonderen periodischen Organe hatten, weiteren Leserkreisen mittels regelmässig wiederkehrender Berichte zur Kenntniss zu bringen, erkannte er als ein bisher unbebautes Arbeitsfeld. Diesem seine Kräfte zu widmen, schien ihm um so lohnender, als die damaligen Zeitungen sich auf Tagesneuigkeiten beschränkten oder, wie der früher erwähnte *Mercure galant,* es auf Klatsch mit Schweifwedelei nach der Hofwelt und Liebäugelei nach der Kirche hin angelegt hatten. Was ihm vorschwebte, eine populär wissenschaftliche Zeitschrift, konnte am leichtesten in Holland bei der dort bestehenden Denk- und Druckfreiheit zuwege gebracht werden. Durch seinen ausgedehnten Briefwechsel, dem er immer noch gleich emsig oblag, hatte Bayle schon längst eine Art publicistischer Thätigkeit ausgeübt: es galt eigentlich nur dies bei angemessenem Verfahren durch den Druck allgemeiner zugänglich zu machen. Inmitten der Erwägungen dieses Vorhabens sollte er dessen Richtigkeit in einer etwas unliebsamen Weise bestätigt sehen. Ein speculationslustiger Franzose war Anfang 1684 mit einem *Mercure savant* in Amsterdam hervorgetreten. Zwei davon erschienene Monatshefte zeigten jedoch eine so entschiedene Unzulänglichkeit der Befähigung und Einsicht, dass das Unternehmen aufgegeben werden musste. Hiervon nahm Bayle Anlass, dem Verleger des Unternehmens seinen Plan vorzulegen: sie einigten sich über die Herausgabe einer Zeitschrift, die unter dem Titel *Nouvelles de la république des lettres* [Nachrichten aus dem Reiche der Wissenschaften] allmonatlich mit einem Duodezheft veröffentlicht werden sollte.

Mit Recht hat man das Zustandekommen dieses Unternehmens als eine Epoche in der litterar- und culturhistorischen

Entwicklung des Abendlandes bezeichnet.* Durch seine Monatsschrift ist Bayle der Schöpfer eines der wichtigsten Bildungsmittel, wie es seitdem in den ernsteren und gediegeneren Zeitschriften gemeinverständlichen Inhalts typisch geblieben. Für seine Zeit ist es von so weittragender Bedeutung wie einige Menschenalter später die französische Encyclopädie, die eigentlich als eine Weiterführung seines hochverdienten Unternehmens betrachtet werden kann.

Das ihm unmittelbar voraufgegangene Unternehmen, womit Bayle sein glücklicher Plan vorweggenommen war, hatte nur den äusseren Anstoss für das Zustandekommen seiner Zeitschrift gegeben. Mit dem Gedanken selbst längst seinerseits einig, hatte er ihn vielfach in Briefen mit seinen auswärtigen Freunden erörtert. Schon im Vorsommer 1683 legt er das Vorhaben in festen Umrissen vor und findet volle Zustimmung. Auch die Freunde in Rotterdam werden zu Rathe gezogen, in erster Reihe sein würdiger Gönner Adrian van Paets, auf dessen Erfahrung und Einsichten Bayle grosse Stücke hielt.** Da es sich um eine in jeder Hinsicht öffentliche Angelegenheit handelte, wurde auch College Jurieu, mit dem ein äusserlich leidliches Verhalten noch bestehen geblieben, davon in Kenntniss gesetzt; er redete eifrig zu,

---

* Vergl. die hübsche Monographie von L. P. Betz: Pierre Bayle und die *Nouvelles de la République des lettres*, Zürich 1896. Ueberaus werthvoll für eine eingehende Kenntniss der publicistischen Thätigkeit Bayles. Bei der unverkennbaren Sorgfalt, womit die Studie gearbeitet ist, stutzt man über einzelne Flüchtigkeiten, die hier betreffendenfalls ihre Berichtigung finden werden.

** Zweifellos ist er in der Einleitung zum ersten Heft der *„Nouvelles“* gemeint mit den Worten: *un grand Homme, dont les conseils me tiennent toujours de loi.* Der Verfasser der eben angeführten Monographie bezieht sie auf Jurieu, der dies freilich seinerseits auch gethan haben wird. Aber Bayle hatte dann schon hinlänglich den Charakter dieses Erzpfaffen kennen gelernt. Für meine Annahme, dass die angeführten Worte den Rotterdamer Rathsherrn betreffen, verweise ich auf Bayles ihm gewidmeten Nachruf im Octoberheft 1685, ferner auf den Eröffnungsartikel des zweiten Jahrgangs (Märzheft 1685) sowie Artikel VIII ebendaselbst.

weil er in dem Unternehmen ein Organ für das Anpreisen seiner künftigen Elaborate sich zusichern wollte.

Laut der Anfang April mit dem Verleger getroffenen Abmachung sollte der Jahrgang vom März an gerechnet werden. Der Druck verzögerte sich so lange, dass das Märzheft erst am 27. Mai, das nächste am 2. Juni erschien;* durch Bayles rastlosen Fleiss wurde aber die Zeitfolge allgemach so gut eingehalten, dass das Julihcft schon in den ersten Tagen August zur Versendung gelangte. Hierbei war der Herausgeber nicht ausschliesslich auf die eigene Feder angewiesen; er verfügte selbstverständlich über eine Reihe von Mitarbeitern, deren Zahl im Verlauf des Unternehmens reichlich anwuchs. Zunächst waren es die auswärtigen Freunde, deren briefliche Mittheilungen er für sein Unternehmen verwerthete, darunter namentlich die hier früher erwähnten Constant de Rébecque, Minutoli und du Rondel, von denen er zeitweise auch ganze Beiträge erhielt. Als er seine Zeitschrift in Gang setzte, rechnete er auch noch auf die besondere Mitwirkung seines inzwischen mündig gewordenen jüngeren Bruders Joseph, mit dem das Vorhaben mehrfach in Briefen besprochen ward. Joseph Bayle hatte seine Studien zu Puylaurens begonnen und sie alsdann zu Genf fortgesetzt und beschlossen, woselbst er auch mit der gräflichen Familie Dohna in Beziehung kam. Anfang 1684 hatte er sich nach Paris begeben, wo er die Weihe seines geistlichen Berufs empfangen sollte. An Fähigkeiten und Kenntnissen soll er dem älteren Bruder nicht nachgestanden haben, in dessen Fusstapfen er einstweilen durch Annahme einer Erzieherstelle bei einer protestantischen Familie zu Paris getreten war.

Wenige Wochen vor Herausgabe des verzögerten Märzheftes wurde Bayle durch den ehrenvollen Antrag einer Be-

---

* Diese Zeitangaben nach Bayles eigenhändigen Aufzeichnungen, gleichlautend mit denen bei Desmaizeaux, von dem Betz (angf. Ort, Seite 7) bebauptet, er babe irrthümlicb den 2. Mai als Veröffentlichungstermin des Märzheftes angegeben. Der Irrthum hier durchaus auf Seiten des Tadlers, der seinerseits Mitte Mai als den richtigen Zeitpunkt annimmt.

rufung an die Universität Franeker in Friesland ausgezeichnet. Er erbat sich Bedenkzeit. Für eine Zusage sprach das hohe Ansehen der altehrwürdigen Hochschule, die über ein Jahrhundert dem Princip protestantischer Lehrfreiheit gehuldigt, ferner die nahezu das Doppelte seiner gegenwärtigen betragende Besoldung und daneben das Loskommen aus den lästigen Vormundschaftsansprüchen des Herrn Jurieu. Einen Monat später dankte er ablehnend. Die Rücksicht auf die Verpflichtungen den Rotterdamer Gönnern und Freunden gegenüber wird überwogen haben, namentlich betreffs der Familie van Paets, von der er noch kürzlich einen ausserordentlichen Beweis der Anhänglichkeit erfahren, indem ihm kaum ein Jahr zuvor seitens der eben dann verstorbenen Gattin seines Gönners ein Legat von einigen tausend Gulden zum Ankauf von Büchern zugefallen; auch mochte sein Alltagsbehagen, nicht zum wenigsten durch jene Familie gefördert, das Eingewöhnen in neue Verhältnisse weniger verlockend gemacht haben. Und die hier reichlich ihm gewordene Liebe hatte er überdies nun ganz besonders schätzen lernen bei der gerade die Zeit ihm zugegangenen Nachricht von dem unerwarteten Ableben seines jüngsten Bruders. Kaum in Paris angelangt, war er nach wenigen Tagen einem heftigen Fieber erlegen.

Unverdrossene Arbeit musste über diesen tiefen Schmerz hinweghelfen. Der Lohn seiner redlichen Bemühungen ward ihm denn auch in dem schönen Erfolg seines Unternehmens zutheil. Ueberall fand es gerechte Anerkennung wegen der seinem Belehrungszweck durchaus entsprechenden Behandlung. Die Mittheilungen über die beachtenswerthen Erscheinungen der Litteratur, sei es in besonderen Artikeln oder in einer kritisch gehaltenen Bücherschau, waren lebhaft und ansprechend, dem jeweiligen Stoff den nöthigen Reiz verleihend; die vorgeführten Werke inhaltlich treffend charakterisirt, dem Interesse des Lesers gut angepasst, ohne durch kühle und ermüdende Betrachtungen zu langweilen; die Beurtheilung war schonend gegen die Verfasser, maassvoll im Ton und allem irgendwie Anstössigen geschickt ausweichend. Die ersten Hefte waren bald vergriffen und gelangten zu sofortigem

Neudruck, worauf dann die ganze Auflage bedeutend vervielfacht wurde. Und das bei ausdrücklichem Verkaufsverbot in Frankreich, wo die Zeitschrift gleichwohl eifriger Nachfrage genoss, der durch nöthige Zufuhrvorkehrungen der Buchhändler ausreichend genügt werden konnte.

11.

Den neuen Jahrgang seiner Zeitschrift eröffnete Bayle mit einer dankbaren Huldigung an die Vorsteherschaft der Rotterdamer Hochschule, der er ein wesentliches Verdienst um den Bestand des so bald zu grossem Ansehen gelangten Unternehmens zuerkannte. Er fühlte die ihm hier gewordene Stellung als ein Hauptbedingniss zum Bewältigen der mühevollen Arbeit. Auch überwand er hierbei die sonstige Scheu, den Leistungen seiner Feder auch seinen Namen hinzuzufügen; freilich geschah das in der etwas absonderlichen Form, dass nur der Anfangsbuchstabe mit vier Punkten, unmittelbar dabei aber sein akademischer Beruf genau angegeben wurde. Alles liess sich hier nach Wunsch an.

Mitten in der Freude hierüber, ward er von der Trauerbotschaft betroffen, dass sein alter Vater Ende März 1685 dahingegangen sei. Den frühzeitigen Tod seines jüngsten Sohnes, bei kaum 24 Jahren ins Grab gelegt, hatte der brave Mann, selbst zu 76 gelangt, mit genau zehn Monaten überlebt. Erst am 8. Mai war die Kunde hiervon Pierre Bayle zugegangen. Seitdem er Toulouse verlassen, war er für den Verkehr mit den Angehörigen auf den Briefwechsel angewiesen. Hierbei sich der officiellen Verbindung zu bedienen, war damals, wo Post und Polizei durchweg Hand in Hand functionirten, auch von Anderen ausser den argwöhnisch bewachten Protestanten Frankreichs gemieden. Eine zuverlässige, wenn auch überaus umständliche Beförderung von Briefen und Sendungen stand denen zu Gebote, die es gerathen fanden, der königlichen Post kaum Harmloses anzuvertrauen, während sie für ihr eigenstes Thun und Denken auf die problematische Wohlthat regiererischer Bevormundung gern verzichteten.

Und von dorther ward das feindliche Vorgehen gegen die protestantische Bevölkerung unentwegt weiter betrieben. Bei ihrer Versammlung im Sommer 1685 legte die staatskirchliche Geistlichkeit ihren unverdrossenen Eifer an den Tag, „die Ketzer zur wahrhaften Verehrung Gottes, wie sie ihm gebührt, zurückzubringen". Sie verlangte Verbot der Ausübung protestantischen Gottesdienstes auf allen der Krone gehörenden Domänen, Verbot die Bekenner dieses Glaubens zur Advocatur und zum Innehaben von Druckereien und Buchhandlungen zuzulassen, sowie auch deren Ausschliessung von den Gerechtsamen für Gasthöfe, Wirthshäuser und Schenken. Erklärt wurde, die Zulassung des reformirten Gottesdienstes habe lediglich provisorische Bedeutung gehabt, vom Drange schwerer Zeitverhältnisse bedingt, die längst nicht mehr beständen; die inzwischen durch den Ruhm und die Weisheit des allerchristlichten Königs erreichte Hochblüthe der staatlichen Gesammtheit berechtige die Geistlichkeit zu der sehr befugten Forderung, die betreffenden Edicte zu widerrufen. Erst nachdem solches stattgefunden, sollten die wiederum zu leistenden Millionen ausbezahlt werden. Der „älteste Sohn der Kirche" liess sich das gesagt sein: am 15. October 1685 erfolgte der Widerruf des Edictes von Nantes, nachdem es 87 Jahre bestanden, unverletzt allerdings nur während den ersten Jahrzehnten seiner Giltigkeit.

Etliche Monate vor dieser regiererischen Grossthat wurden verschärfte Maassregelungen der reformirten Geistlichkeit vorgenommen, um sie zum Abschwören ihres Glaubens zu bewegen. Schon im Hochsommer 1685 erfuhr Bayle, dass sein ältester Bruder von einer Soldateneskorte in das nahe bei Carlat befindliche feste Schloss zu Pamiers gefänglich abgeführt worden. Obwohl er hierin von dem gleichen Schicksal wie zahlreiche seiner Amtsgenossen betroffen ward, soll das gegen ihn Stattgehabte ein an Pierre Bayle geübter Vergeltungsact gewesen sein. Nach dem Entweichen aus Toulouse, woraus die bekehrerischen Gönner Bayles dessen Rückfall in den angestammten Glauben unschwer erschlossen hatten, war er ihrem Gesichtskreise und allgemach auch ihrem Ge-

dächtniss entschwunden. Zwölf Jahre hernach führte die gegen Maimbourg gerichtete Schrift auf die Spur des Vermissten; da ihm selbst nicht beizukommen war, sollten dessen Angehörige für ihn büssen. Man wandte sich an den Minister Louvois, der die militärischen Verfolgungen der Reformirten leitete; auf sein Entgegenkommen hier durfte man um so sicherer rechnen, als er gegen eben jene Schrift besonders aufgebracht war*. Das soll zum Einschreiten gegen Jacob Bayle ausschlaggebend gewesen sein. Auf dessen beharrliche Weigerung zum Uebertritt in die Bekennerschaft seiner Verfolger wurde er in eine Festung bei Bordeaux gebracht, wo er, in eine feuchte und übelriechende Zelle geworfen, einige Monate danach, am 12. November, den Folgen dieser nichtswürdigen Behandlung erlag, alle fortgesetzten Bekehrungsversuche gleich standhaft zurückweisend.

Wie das bei despotischer Verwaltung keineswegs ungewöhnlich, war das Vorgehen gegen die beruflichen Vertreter der verfolgten Glaubensgemeinschaft kein gleichmässiges. Viele von ihnen blieben bis zur Aufhebung des Religionsedictes in ihrer Amtsthätigkeit, dann erst wurden sie aus dem Reich gewiesen, aber auch hier unter Bestimmung verschiedener Zeitfristen. Solche Schonung ward unter anderen auch Bayles Jugendfreund Jacques Basnage, seit nahezu zehn Jahren an der reformirten Gemeinde seiner Vaterstadt Rouen wirkend. Ihm wurde freier Abzug nach Holland „allergnädigst" gestattet, was ihn dann in die Nähe Bayles, diesem selbst zu nicht geringem Troste bei allem reichlich ausgestandenem Leid, brachte.

Seinerseits stand Bayle den Ereignissen, die ihn allerdings empörten und erbitterten, doch zugleich mit einem überlegenen Verständniss gegenüber. Weit entfernt von irgend welcher Parteinahme für eine der streitenden Bekenntniss-

* Bei seinem diese Vorgänge betreffenden Berichte scheint Betz, Seite 26 der vorhin angegebenen Monographie, anzunehmen, dass Louvois' Erbitterung gegen Bayle durch dessen 1686 veröffentlichte Protestschrift gegen die Annulirung des Edictes von Nantes hervorgerufen gewesen.

formen, war er zur Einsicht von der Unerlässlichkeit religiöser Toleranz durchgedrungen. Diesem entsprechend war seine Haltung in der Monatsschrift, wo die Geschehnisse mit einer musterhaften Mässigung erörtert wurden. Hierin hatte er einen entschiedenen Gesinnungsgenossen an seinem Gönner van Paets. Eben dann im Auftrage seiner heimatlichen Republik als Gesandter nach England gereist, richtete er an Bayle ein ausführliches Schreiben betreffs der dort bereits geltenden Glaubensduldung. Diesen lateinisch verfassten Brief hatte Bayle sofort zum Druck befördert, unmittelbar darauf auch französisch in seiner eigenen und daneben noch in einer vlämischen Uebersetzung, um den heilsamen Ansichten des hochherzigen Freundes die grösstmöglichste Verbreitung znzuwenden. Ueberdies brachte das Octoberheft der *Nouvelles* einen eingehenden Bericht über die wichtige Publication. Sofort vergriffen, wurde das Heft neu gedruckt, dann um einen herzlichen Nachruf vermehrt: der Autor des Briefes war bei seiner Heimkehr heftig erkrankt und in wenigen Tagen dahingerafft.

Binnen einem Jahre drei schwere Verluste für den hartgeprüften Bayle. Er suchte sein Weh in angestrengter Arbeit zu verwinden, wozu ihm die vorhin erwähnten Neuauflagen seiner früheren Schriften, die Fortsetzungen dazu sowie die Druckbeförderung verschiedener Schriften jüngerer auswärts lebender Gesinnungsgenossen, fast alle die religiöse Frage berührend, ausreichende Gelegenheit bot.

12.

Erfolg und Ansehen der Monatsschrift blieben stetig zunehmend. Von allen Seiten liefen ehrenvolle Bezeugungen der wärmsten Anerkennung ein, namentlich von auswärtigen wissenschaftlichen Anstalten, unter ihnen die königliche Societät zu London obenan, die ihn mit einem Anerkennungsschreiben und mit Zusendung einiger ihrer Publicationen auszeichnete, desgleichen die Societät zu Dublin. In Frankreich blieben die *Nouvelles* verboten, ohne deshalb

eine nicht minder grosse Verbreitung und Beliebtheit zu geniessen. Höchst bezeichnend für den Widersinn des Absolutismus ist der merkliche Umstand, dass die „allerhöchst“ protegirte Französische Akademie die Zeitschrift vom Herausgeber als Geschenk empfing und ihm dafür in öffentlicher Sitzung einstimmigen Dank votirte, worüber ihm ein Ehrenschreiben zuging.

Auch die Kehrseite publicistischer Thätigkeit hatte Bayle reichlich auszukosten. Nörgeleien und allerhand überflüssige Rathschläge wechselten mit arroganten Einwänden und sonstigen Naivetäten und Albernheiten ab. Die Krone aller ihm zugegangenen Zurechtweisungen ward ihm seitens einer in Rom lebenden Persönlichkeit, zur Sorte gezüchteter „Uebermenschen“ gehörend, deren ganze Lebensmühe zumeist darin besteht, geboren zu werden und Welt und Mitmenschen vom Standpunkte des ihnen anerzogenen Eigendünkels zu beurtheilen. Bald nach Aufhebung des Edicts von Nantes wusste man von einem Schreiben der dreissig Jahre früher zum Katholicismus übergetretenen schwedischen Ex-Königin Christine zu erzählen, worin das Vorgehen ihres allerchristlichsten Herrn Collegen gegen die französischen Protestanten scharf getadelt worden sei. Bezug nehmend auf dies Schreiben, hatte Bayle seiner Anführung die Worte hinzugesetzt: es sei diese Beurtheilung des Geschehenen „ein Rest von Protestantismus“ an der betreffenden Dame. Darob ward aber die Tochter Gustav Adolphs höchlichst aufgebracht und gab durch die Feder eines ihrer Bediensteten ihren „allerhöchsten“ Unwillen unter Drohungen kund, wie ihr solche noch aus der Zeit ihrer ehemaligen Weltstellung geläufig waren. Und dass ihr diese, trotz stattgehabter Thronentsagung und glaubensfreudiger Weltabkehr, noch am Herzen lag, zeigte namentlich die Entrüstung, womit dagegen protestirt wurde, dass Bayle die Dame, die kein Heimatsrecht in ihrem angestammten Lande mehr hatte und der man in Frankreich, wegen Ermordung ihres Stallmeisters und Liebhabers Monaldeschi 1657 zu Fontainebleau, das Asylrecht gekündigt, stellenweise schlechtweg „Christine“, ohne alle titularische Garnituren genannt

hatte*. Verlangt wurde unbedingte Anerkennung ihrer einwandfreien Rechtgläubigkeit und als „Busse" des mangelnden Respects gegen die erlauchte Dame ward Bayle auferlegt, sie mit allen wichtigen Buchneuheiten zu versorgen, wofür ihm die Kosten vergütet werden sollten. Der gewünschte Berichtigungsartikel wurde geleistet, jedoch nicht ohne geschickt angebrachte Zweifel, „ob man in Rom die Glaubensverfolgungen tadelnswerth finden lerne". Was die „Busse" anlangt, die bei den sehr verfahrenen Geschäftsverhältnissen der Dame für den mittellosen Bayle sehr kostspielig hätte ausfallen können, so liess er sich Zeit mit den Sendungen, bis diese ehemalige Verehrerin Descartes', der ihre Gunst mit einem vorzeitigen Tode hatte entgelten müssen, selber alsbald das Zeitliche gesegnet hatte.

Die Ungnade der Ex-Königin wird Bayle schwerlich bedrückt haben. Ihm bot das Interesse hervorragender Zeitgenossen an seinem publicistischen Wirken ausreichenden Ersatz. Namentlich aus der Anhängerschaft des von ihm hochverehrten Descartes sollte unter den selbständigen Vertretern der Lehre ihm ein aufrichtiger Freund in Malebranche erstehen, um dessen Dankbarkeit allerdings Bayle durch verständnissvolle Würdigung seiner Schriften sich ausnehmend verdient gemacht hatte. Anlass ihm in der Monatsschrift besondere Aufmerksamkeit zu widmen, war die eben dann zwischen Malebranche und dem Jansenistenführer Antoine Arnauld gepflogene Controverse über etliche Theoreme des erstgenannten, für welche Bayle seinerseits eingetreten war. Dafür von dem überaus rechthaberisch beanlagten Arnauld in einer Brochure zurechtgewiesen, hatte Bayle, ausser in den Spalten der *Nouvelles*, in einer eigenen Brochure 1686 ihm geantwortet, worauf jener mit noch einer gehässigen Replik vorgerückt war.** Ohne sich hierauf einzulassen, stand Bayle,

* Bei Gelegenheit einer 1821 erschienenen Monaldeschi-Tragödie äussert Grillparzer, Werke Bd. 15 der älteren Volksausgabe, Seite 114: „eine zusammengeflickte Lumpenkönigin, eine Königin, die keine ist und durch nichts Ansprüche machen kann, eine zu sein".

** Den Streitpunkt selbst berührt Feuerbach in seinem 7. Kapitel,

dem es nur um die Sache zu thun gewesen, auch hinfort auf Seiten des angegriffenen Malebranche, der ihm stets dafür erkenntlich blieb. Von den zur Schule Descartes' zu zählenden Denkern war auch der um Verbreitung freierer Anschauungen hochverdiente Fontenelle [geb. Rouen 1657, gest. 1757 zu Paris] ihm nahe getreten sogar mit Beiträgen für die Monatsschrift, wo die in Paris nicht zum Druck zugelassenen Ketzereien den Secretären der dortigen Akademie der Wissenschaften eine sichere Unterkunft fanden. In Angelegenheiten der Lehre Descartes' war auch Leibniz zum Herausgeber der *Nouvelles* brieflich und mit gelegentlichen Beiträgen in Beziehung gekommen, woran sich ein zeitweiliger Austausch von Briefen zwischen ihnen geknüpft hatte.

Bei allem Erfolg seines Wirkens und bei aller ihm gewordenen Anerkennung blieb Bayle immerdar bescheiden, treu seinem schlichten wahrheitsbedürftigen Wesen, ohne Spur eines Verlangens nach Ruhm und Auszeichnung. Und doch trat eine Versuchung an ihn heran, die ihm beides in Aussicht stellte. Man wollte ihn durchaus nach Paris haben; der mehrfach genannte Convertit Pélisson liess ihm durch einen gemeinsamen Bekannten einen förmlichen Antrag zugehen, seine Thätigkeit dorthin zu verlegen; doch führte der Weg durch die Thore der Kirche, die einst den Studenten in ihren Schooss verlockt hatte. Bayle fand das Beispiel des Mannes, dem Paris eine Messe werth gewesen, nicht nachahmenswürdig. Die Wahrhaftigkeit der Gesinnung ging ihm über alles, und die regiererischen Abscheulichkeiten, die von dorther an seinen Glaubensgenossen verübt worden, konnte er nicht verzeihen.

---

gegen den Schluss hin. Ausführlich über den Streit Arnaulds mit Malebranche handelt Bd. 5 von Sainte-Beuves „*Port Royal*". Als eifriger Bekämpfer der Jesuiten hat Arnauld immerhin grosse Verdienste. Schon 1679 musste er ihretwegen in die Verbannung nach den Niederlanden, wo er, 82 Jahre alt, 1694 zu Lüttich starb.

13.

Inzwischen war Herr Jurieu, der von Bayles Monatsschrift eine besondere Förderung seines Ruhmes sich versprochen hatte, mit seiner gewandten Feder nicht im Rückstande geblieben. Die Angriffe der Widersacher seiner Bekennerschaft sorgten hinlänglich dafür, wie aus den *Nouvelles* ersichtlich, die über seine Leistungen berichten, immer sachgetreu, obwohl mit einer Mässigung im Ton, der wohl nicht ganz zu den Erwartungen des gedachten Herrn gestimmt haben dürfte. Immerhin erfährt man daraus, dass der Verfasser es mit bedeutenden Gegnern aufgenommen, denen er sich durchaus gewachsen zeigte. Gegen den vorhin genannten Arnauld hatte er die „Moral der Reformirten" tapfer vertheidigt und nicht minder geschickt war seine Abwehr der Beschuldigungen, die Arnaulds Freund und Gesinnungsgenosse Pierre Nicole* gegen die Calvinisten erhoben hatte. Unter zwei Bänden octav oder quart that es aber Herr Jurieu niemals, und auch die Sprache, in der er sich vernehmen liess, veranlasst den Beurtheiler in den *Nouvelles* zu einigen Ausstellungen, die ihm schwerlich den besonderen Dank des Verfassers eingetragen haben werden. Mit der Gelassenheit, die Bayle bei Erwähnung des Widerrufes des Edictes von Nantes und der damit zusammenhängenden Vorgänge in seiner Zeitschrift an den Tag legte, wird Herr Jurieu auch wohl kaum ganz einverstanden gewesen sein.

Seiner hochgradigen Erbitterung über den „allerhöchsten" Treubruch des allerchristlichsten Monarchen hatte Herr Jurieu in einem überaus bezeichnenden Verfahren Ausdruck gegeben. Mit Recht ob jener Nichtswürdigkeiten aufgebracht, hatte er, als waschechter Orthodoxer, seine Zuflucht zur heiligen Schrift

---

* Geboren 1625, gest. 1695. Wie Arnauld zur Gemeinschaft Port-Royal gehörig, mit ihm und Pascal in stetem Kampfe gegen die Jesuiten, die auch ihn aus Frankreich vertrieben, wohin es ihm jedoch für den Rest seiner Tage zurückzukehren gestattet wurde. Seine bändereiche Schriftenreihe verstaubt nunmehr in den Bibliotheken, ungeniessbar durch ihre ausgesprochene Trockenheit. Man hat ihn einen „Pascal ohne Stil" genannt.

genommen. Hier glaubte er Prophezeiungen herausgefunden zu haben, die auf eine „baldige Befreiung der Kirche und die sofort eintretende Herrschaft Jesu Christi auf Erden" hindeuteten. Ausführlich wurde dies in einem Buch, zwei Bände duodez, 1686 dargelegt, um zu zeigen: der Papismus sei das Reich des Antichrist, das Maass seiner Sünden nun im Ueberlaufen, das Ende seiner Gewalt unmittelbar bevorstehend; nach höchstens viertelhalb Jahren würden die Reformirten nach Frankreich feierlich zurückberufen, dessen Regierung den Papismus abschwören und sich zum reformirten Glauben bekennen, wofür das Reich alsdann zu einer bisher nicht geahnten Ruhmeshöhe gelangen würde. Auch über dieses sonderbare Elaborat gaben die *Nouvelles* einen streng objectiven Bericht, ohne irgend welches Gutachten; dafür aber versäumten sie nicht den unerhörten Erfolg des Buches anzuzeigen: binnen 3—4 Monaten waren 3000 Exemplare abgesetzt und eine nicht minder starke Neuauflage veranstaltet. Ob die riesige Nachfrage dem Buch und seinem Verfasser zu besonderer Ehre gereichte oder einer Urtheilsfähigkeit in der Durchschnittsbildung entsprach, die Herrn Jurieu und dessen Prophezeiungen in ein nicht gerade beneidenswerthes Licht stellte, darüber geben die *Nouvelles* keinerlei Aufschluss.

Wie Bayle seinerseits die hypernaive Schriftgläubigkeit seines Herrn Collegen beurtheilte, lässt sich unschwer denken. Nicht weniger als dieser über die den französischen Protestanten gewordene Behandlung empört, war er es noch weit mehr über das Verhalten ehemaliger Glaubensgenossen, die ihre Zugehörigkeit zu der vom Monarchen bevorzugten Kirche durch etliche ihn verherrlichende Schriften zu bestätigen sich beeilt hatten. Einer von ihnen hatte solche würdige Huldigung in einem dreibändigen Werke niedergelegt: *La France toute catholique sous le règne de Louis-le-Grand,* dessen Verdienste um die vollständige Ausrottung der Ketzerei als die rühmlichste seiner Thaten preisend. Erschienen war es unmittelbar nach Widerrufung des Edicts noch 1685 zu Lyon. Gegen Ende März folgenden Jahres gelangte in den Buchhandel eine kurze Erwiderung hierauf, betitelt: *Ce que c'est*

que la France toute catholique sous le règne de Louis-le-Grand. Hier sprach Bayle, allerdings ohne sich zu nennen, seinen Abscheu und seine Verachtung gegen den beweihräucherten Förderer der Glaubenseinheit unverhohlen aus*. Seine Autorschaft dürfte erst späterhin bekannt geworden und dann auch von ihm eingestanden sein.

Im nämlichen Jahre 1686 hatte Herr Jurieu auch noch eine Schrift polemischen und apologetischen Inhalts veröffentlicht: *Le vrai système de l'église.* Der Titel im Uebrigen von der dazumal bräuchlichen Langathmigkeit, aber der Umfang ungemein bemessen für eine Leistung seiner redseligen Feder: nur ein stattlicher Octavband. Das Aprilheft der *Nouvelles* begrüsst die Schrift als das Meisterwerk ihres Urhebers und bedauert obwaltenden Raummangel, der grössere Auszüge daraus nicht zulasse, betont jedoch um so nachdrücklicher die Gewandtheit und das Glück, womit der Verfasser einen so bedeutenden Gegner wie Nicole zurückgewiesen, wobei auch noch Arnauld und sogar der für unüberwindlich geltende Bossuet nebenher aus dem Sattel gehoben worden. Für Herrn Jurieu wird das ein süsser Duft gewesen sein, den er als einen ihm schuldigen Tribut sich angedeihen liess; der Herausgeber dürfte die Complimente wohl nur im Hinblick auf die von dorther gehegten und bisher nicht genügend befriedigten Ansprüche gespendet haben. Wo wahrhafte Verehrung und Bewunderung bei Bayle die Feder führte, war seine Sprache eine ganz andere, wie aus den Artikeln der Monatsschrift ersichtlich, die dem Andenken von Jean Claude und Mathieu Larroque [vergl. hier S. 16 f. u. 33] anlässlich der Herausgabe ihrer gesammelten Schriften gewidmet waren.

Die Protestschrift gegen die „glorreich" bewerkstelligte Glaubenseinheit in Frankreich sollte nur zur vorläufigen Erörterung der Bekehrungsfrage dienen. Eingehendere Behandlung

---

* Der Hauptinhalt bei Feuerbach im 8. Kapitel referirt. Ich habe nicht ermitteln können, ob die Schrift, bei allem Aufsehen, das sie anfangs erregt haben dürfte, es zu mehr als einer Auflage dann gebracht. Ausdrücklich angeführt ist nur die erste Veröffentlichung 1686 und dann der Wiederabdruck in Bayles Werken.

fand sie in dem den Herbst darauf erschienenen: *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer"*. Zur Rechtfertigung ihres Vorgehens gegen die Reformirten hatten die Bekehrer die aus der Parabel vom Gastmahl im Lucasevangelium [14, 16—23] herangezogenen Erlöserworte beständig im Munde geführt. Die neue Schrift, zwei Duodezbände, angeblich aus dem Englischen übersetzt, sucht den wahren Sinn dessen zu ermitteln, was mit den Worten „nöthige sie herein" gemeint sein könne, indem sie namentlich hervorhebt, dass ein Aufwand von Gewaltmitteln jedenfalls ausgeschlossen sei, wo es sich um Betheiligung an einem Festgelage handle.* Bayle hat sich lange gesträubt, seine Urheberschaft einzugestehen, den vermeintlichen Ursprung der Schrift aus England in vertrauten Briefen geflissentlich betont und sogar in seinen eigenhändigen Aufzeichnungen wichtiger Lebensereignisse nur den Zeitpunkt der Veröffentlichung notirt mit einer Reihe von Punkten daneben. Erst den im folgenden Sommer abgeschlossenen Druck eines dritten Theils, worin der von den Bekehrern vorgeschobene heilige Augustin und dessen Ansichten über Ketzerbehandlung gewürdigt werden, erwähnen die Aufzeichnungen ausdrücklich, was einer inzwischen erfolgten Kundgebung der Autorschaft gleichkommen dürfte. Die entschiedene Forderung religiöser Toleranz, in der die Ausführungen der sofort beachteten Schrift gipfelten, gab ihm allerdings ein gutes Recht alles dafür zukömmliche Verdienst sich zuzurechnen. Sein Bemühen, einem offenen Eingeständniss auszuweichen, hängt zweifellos mit der Voraussicht zusammen, dass dadurch ein Bruch mit dem hierin durchaus anders gesinnten Jurieu unabwendbar sein würde.

14.

Für den beschränkten Prälatenhorizont des Herrn Jurieu war die geistige Ueberlegenheit, wie sie sich in der Befürwortung religiöser Toleranz äusserte, absolut unfassbar. Ob-

* Die Kapitel 5 und 8 bei Feuerbach gehen näher auf den übrigen Inhalt der Schrift ein.

wohl das Vorhandensein verschiedener Bekenntnisse im Christenthum, von denen jedes im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein behauptete, ganz naturgemäss auf die Nothwendigkeit gegenseitiger Duldung in einer Angelegenheit hinwies, die ausschliesslich dem jeweiligen Innenleben angehörte, sah er in jeder Abweichung von dem, was ihm für Wahrheit galt, nur ruchlose Gotteslästerung. Bayle hatte im Novemberheft seiner Monatsschrift den *commentaire philosophique* fast mit den Worten Spinozas in der Einleitung zum *Tractatus theologico-politicus* angekündigt: dass es sich bei religiösen Dingen um einen Bereich handle, der jeder obrigkeitlichen Bevormundung entzogen sein müsse, weil Gewissenszwang stets zur Anwendung von Gewaltmitteln führe, die der Würde der Wahrheit nicht angemessen seien. Seinerseits erklärte Herr Jurieu es für „ein abscheuliches Buch, das die gefährliche Lehre von der Gleichgiltigkeit für die christliche Religion und ihre Dogmen mit einer an Frechheit grenzenden Kühnheit und Dreistigkeit predige". Es hätte ihn „aufs schmerzlichste verletzt" und er sei entschlossen, dies nicht so hingehen zu lassen. Im Verkehr mit Bayle wird dies häufig genug zur Sprache gekommen sein, und da er, auch vor Anerkennung seiner Autorschaft, für die im Buche vertretenen Ansichten sich erklärt haben dürfte, war der Bruch mit dem glaubenseifrigen Collegen thatsächlich vollzogen.

Inzwischen war Bayle dem Uebermaass an Arbeit und Aufregung gesundheitlich erlegen. Vom eben begonnenen vierten Jahrgang der Zeitschrift konnte er das Februarheft nicht zu Ende bringen. Er musste von jeglicher Arbeit absehen. Hartnäckiges Kopfweh, von unablässigem Fieber begleitet, zwang ihn die Lehrthätigkeit und die Feder für einige Zeit niederzulegen. Die Zeitschrift gab er sofort in andere Hände: vom September 1687 ab erschien sie, mit geändertem Titel — *Histoire des ouvrages des savants* — unter der Leitung des ihm befreundeten jüngeren Basnage, zum Unterschied vom älteren Bruder Basnage de Beauval genannt. Bei allem Erfolg und Ansehen seiner publicistischen Thätigkeit, war sie für ihn ohne jeden geschäftlichen Vortheil ausgefallen. Was

an Ertrag dabei für ihn herauskam, ging für Briefporto und andere ihm zugewälzte Kosten drauf, woneben er auch noch vom Verleger häufig mit Büchern statt Honorars in Baarzahlung abgefunden wurde. Scherzend bezeichnet sich Bayle einmal als *„auteur commode à ses libraires et indifférent pour les richesses“*.

Noch bevor das dritte Bändchen des *Commentaire* erschienen und Bayles Verhältniss dazu feststand, rückte Herr Jurieu mit einem Angriff vor. Es geschah nicht nur in Brochurenform, sondern auch anonym. Betitelt war das Elaborat: *Des droits des deux souverains en matière de réligion, la conscience et le prince etc.* Um seiner Widerlegung den Schein völliger Unbefangenheit zu verleihen, wurde sie als Herzenserguss eines ganz jungen Mannes angegeben; auf Anrathen eines älteren Freundes habe er seine Bedenken zu Papier gebracht und so durchaus widerwillig die Arena der Schriftstellerei betreten. Jacobs Stimme liess sich aber nicht verleugnen: der vorgebliche Anfänger verfügte über den ganzen Aplomb des routinirten Controversisten, der überdies den doctrinären Standpunkt des „älteren Freundes“ unverkennbar zur Schau trug. Von einer anderen Freiheit im Religiösen, als der völlig negativen einer blossen Unabhängigkeit von der Kirche Roms hatte Herr Jurieu nie einen Begriff gehabt; nur diese Unabhängigkeit wurde gegen der weltlichen *„souverain“* geltend gemacht; der andere *„souverain“*, das eigene Gewissen des Bekenners, hatte sich an die durch berufliche Diener des Worts ihm mitgetheilte göttliche Offenbarung zu halten. Gegen Bayles Angabe, dass das beanstandete Buch englischen Ursprungs sei, erklärte Jurieu es für Originalarbeit, aber zugleich für ein ränkevolles Collaborat französischer, auswärts lebender Theologen, die damit einen Verrath am wahren Glauben verübt hätten.

Eben dabei den dritten Theil seiner Schrift zu veröffentlichen, konnte Bayle noch eine diese Angriffe betreffende Erklärung hinzufügen, worin er die vorhin angedeuteten Schwächen seines Gegners blosslegte. Zugleich wies er auf dessen Entstellung der Hauptfrage hin, indem der Angreifer

Ansichten bekämpft, die der Autor des *commentaire* niemals ausgesprochen. Die hier empfohlene Gewissensfreiheit stelle der Angreifer, um sie zu verdächtigen, einer religiösen Indifferenz gleich, die zu einer schmählichen Beleidigung der Gottheit führen müsse, während doch die religiöse Toleranz das richtige Verhältniss des Gläubigen zu seinem Gott, also das gerade Gegentheil der Gleichgiltigkeit gegen ihn bezwecke, die der Gegner aus der ihm missfälligen Schrift herausgelesen habe. Ueberreich an Bibelcitaten, lasse das angebliche Erstlingswerk ein volles Verständniss derselben vermissen, es sei denn, dass ihnen geflissentlich eine Deutung gegeben werde, die seinen Angriffen zur Stütze dienen solle. Die ganze Darlegung, zeigte Bayle, bewege sich um Dinge, die unrichtig aufgefasst worden und beweise etwas ganz anderes als was zu beweisen war.

Mittlerweile hatte sich Bayles Gesundheitszustand wesentlich verschlimmert. Ihm wurde Luftveränderung und eine Kur in Aachen angerathen. Anfang August 1687 begab er sich nach Cleve zu einem ihm dort befreundeten reformirten Prediger, bei dem er bis Mitte September verblieb. Darauf reiste er in Begleitung eines aus Rotterdam hinzugereisten anderen Predigers, wie jener aus Frankreich vertrieben, in die alte Kaiserstadt, deren Thermen dazumal für die verschiedensten Krankheiten verordnet wurden. Nach gewissenhaft vollendeter Kur war Bayle um Mitte October wieder in Rotterdam, aber noch unfähig zu jeder anstrengenden Thätigkeit. Monatelang musste er durchaus ruhig verbleiben, weil sonst das peinliche Kopfweh mit gelindem Fieber sofort sich einstellte. Für seinen regen Geist und seinen ausgeprägten Fleissbedarf eine harte Prüfung. Erst allmählich durfte er seinen beruflichen Pflichten wieder nachkommen, dann zunächst die öffentlichen Vorlesungen aufnehmend, darauf die privaten; im übrigen beharrte er in völligem Müssigang, dem er „einen süssen Reiz", wie es brieflich heisst, abzugewinnen suchte. Er enthielt sich des Zeitungslesens und blieb den Buchläden fern, „um nicht jenen Zauber zu brechen."

So war der Winter hingegangen. Als die Jahreszeit und

damit Bayles Befinden sich günstiger gestaltet, trat an ihn die Frage heran, ob er noch länger in Rotterdam verweilen solle. Durch das Ableben seines Gönners van Paets hatte der Ort eine wesentliche Anziehung für ihn eingebüsst; der Bruch mit Jurieu und alle daraus absehbaren Folgen drohten sein Verbleiben in Rotterdam zu einer Reihe von Unleidlichkeiten zu machen. Unter den nunmehr auswärts lebenden Glaubens- und Landesgenossen hatten es die vom Grossen Kurfürsten gastlich aufgenommenen Protestanten besonders gut getroffen; mit mehreren von ihnen war Bayle durch seine Monatsschrift in brieflichen Verkehr getreten, so namentlich mit Jacques Abbadie*, schon seit 1680 in Berlin als Vorstand der dortigen französischen Kolonie lebend. Seine vorzüglichen Charaktereigenschaften hatten ihm das volle Vertrauen des edelgesinnten Fürsten erworben, der seinerseits den um ihres Glaubens willen verfolgten Flüchtlingen das vielseitigste Entgegenkommen gezeigt hatte. Durch ihn hoffte Abbadie auch etwas für Bayle auswirken zu können. Die Angelegenheit war noch im Stadium brieflicher Erörterungen, als der Tod des Kurfürsten im Mai 1688 die Stellung Abbadies erschütterte und damit alle Aussichten für eine geeignete Anstellung Bayles vereitelte.

15.

Wie sich die Dinge angelassen hatten, war Bayle auf ein Fürliebnehmen mit dem Bisherigen angewiesen. Es bot immerhin Vortheile, deren Werth bei den wiederholten Erwägungen eines abermaligen Ortswechsels nothwendig ins Gewicht fiel. Ausser dem Behagen einer altgewohnten Alltäglichkeit machten sich die mancherlei persönlichen Beziehungen geltend, die dem Aufenthalte zu Rotterdam grossen Reiz verliehen hatten, vor allem die akademische Lehrthätigkeit, an

* Geboren 1654 in der Béarne, gestorben 1727 bei London als Prediger der nunmehr der Metropole angegliederten Gemeinde Maryle-Bone; vorher an verschiedenen anderen Gemeinden in Grossbritannien thätig.

die, bei aller Beschwerniss und vielfachen Mühewaltung, doch das Bewusstsein einer gedeihlichen Förderung empfänglicher junger Gemüther geknüpft war.

Auch war das Verhältniss zu Jurieu einstweilen noch ein leidliches. Wo Bayle in seinen Briefen aus dieser Zeit des Herrn Collegen erwähnt, geschieht es ohne jede Spur von Unwillen; über dessen Befinden und Verweilen wird berichtet und aufgetragene Grüsse werden ausgerichtet und erwidert. Jurieu selbst gestand späterhin, dass er, über den *Commentaire philosophique* im höchsten Grade aufgebracht und dadurch zur Einsicht gelangt, dass damit ein unheilbares Uebel zu Tage getreten, einstweilen es zu keinem Bruch mit dem gemuthmaassten Autor habe kommen lassen wollen. „Ich begnügte mich," heisst es, „auf alle Herzensergüsse und alle freundschaftliche Vertraulichkeit zu verzichten. Ich hielt ihn noch für einen ehrlichen Heiden, und gegen die abscheuliche Richtung seiner Lehre ankämpfend, wollte ich, aus Rücksicht für unsere alte Freundschaft, doch seinen Namen schonen". Ueberdies war Herr Jurieu eben dann mit Sinn und Feder nach einer anderen Seite hin ausreichend in Anspruch genommen.

Die Vertreter der siegreichen Kirche im Reiche des Sonnenkönigs hatten es sich nicht an den Glückwünschen zu der ihnen gelungenen Glaubenseinheit als vollzogener Thatsache genügen lassen. Der aggressiven Litteratur, die dem Widerruf des Edicts von Nantes voraufgegangen, war nun eine vielfältige Apologetik gefolgt, dazu bestimmt die Rechtmässigkeit des schnöden Verfahrens zu erhärten. Protestschriften seitens der vertriebenen und in ihren Rechten beeinträchtigten Reformirten wurden mit Hohn und Spott in zahllosen Brochuren zurückgewiesen, wobei namentlich das an Servet verübte Justizverbrechen Calvins weidlich zur Rechtfertigung der jüngsten Vorgänge herhalten musste. Hauptsächlich gegen diese Litteratur hatte Jurieu seine *„Lettres pastorales"* gerichtet. Sie erschienen seit 1686 in zwangloser Folge und fanden namentlich grosse Beachtung durch die Entschiedenheit, womit er das Gewissensrecht des Volks gegen fürstliche Anmaassung in Glaubenssachen auf Grund einer

zwischen Herrscher und Volk bestehenden pflichtgebundenen Gegenseitigkeit geltend zu machen suchte. Wo für Bayle das Erforderniss religiöser Toleranz als der einzig richtigen Lösung der Glaubensfrage feststand, vertheidigte Jurieu die gewaltsame Auflehnung gegen regiererischen Gewissenszwang, wie dies, allerdings zum Nachtheil für die Glaubensgenossen in Frankreich, stellenweise versucht worden war.

In diesem Meinungsstreit hatte Bossuet wiederum das Wort ergriffen. Anfang 1688 war er mit seiner *Histoire des variations* hervorgetreten, mit rücksichtsloser Anmaassung den unbedingten Gehorsam gegen Kirche und Königthum predigend. Nach dem bekannten aristotelischen Satz, dass die Wahrheit nur eine sei, die Abweichungen dagegen unzählige, ward die Wandellosigkeit des „alleinseligmachenden" Glaubens, wie er von Rom aus seine Pflege hat, als eben die Wahrheit selbst im Gegensatz zur Vielfältigkeit der ab und an aufgekommenen Ketzereien hingestellt. Eben ihres alleinigen Wahrheitsgehaltes wegen habe die Kirche Roms sich gegen alle Glaubensverirrungen behauptet und gehe nun einer weiteren Ausdehnung ihrer Herrschaft entgegen. Dies bezog sich auf die von Jurieu in seinen Pastoralbriefen mehrfach wiederholten Prophezeiungen eines baldigen Sieges des reformirten Glaubens in Frankreich. Seinerseits ersah Bossuet den nahen Fall des Protestantismus auch da, wo man diesem längere Zeit gehuldigt. Hierbei hatte er namentlich Grossbritannien im Auge, wo er in Jakob II. einen zuverlässigen Förderer des rechten Glaubens begrüsste, der einst das Land gross und bedeutend gemacht. Die englische Reformation, heisst es unter anderem, ist lediglich ein Verunglimpfen und bis an die Wurzeln reichendes Entstellen des dortigen Christenthums. Aber solche Verblendung könne nicht lange andauern; die Ehrfurcht der einsichtigen Nation für alles Herkömmliche werde sie bald zu den Anschauungen früherer Jahrhunderte zurückführen: unmöglich könne sie in ihrem Hasse gegen den Stuhl Petri beharren, von wo aus ihr das Christenthum zugegangen. „Gott hat gar zu entschieden deren Heil zum Zweck, indem er dieser Nation einen an Muth und Frömmigkeit unvergleich-

lichen König verliehen habe.“ Die religiöse Verblendung dort habe nunmehr am längsten gedauert: die Abneigung gegen den rechten Glauben müsse endlich dem gemeinsamen Flehen sämmtlicher Heiligen im Himmel weichen.

Bald nach dieser sehr eindringlichen Mahnung an den „unvergleichlich frommen“ Urenkel der Maria Stuart, wobei vielleicht ein ausdrücklich darauf abzielendes Abkommen mit dem „allerchristlichsten“ Herrn Vetter in Erinnerung gebracht wurde, ward jener von den Folgen seines zweideutigen Verhaltens ereilt. Vom Parlament der Krone verlustig erklärt, die seinem Schwiegersohne Wilhelm von Oranien zuerkannt wurde, war der vertriebene Stuart auf das Gnadenbrot in Frankreich angewiesen, wo er 1701 seine Tage beschloss. Diese Vorgänge, die weder die hypernaiven Vorhersagen Jurieus, noch die prahlerischen Ankündigungen Bossuets bestätigt hatten, brachten jedoch den einen so wenig wie den anderen aus der Fassung. Der Herr Erzbischof erging sich bei seinen hierauf erschienenen „*Avertissements*“ in schneidendem Hohn gegen die kurzsichtigen Menschlein, die von den unerforschlichen Wegen der Vorsehung keine Ahnung hätten, da auch die nunmehrigen Geschehnisse die Sache des rechten Glaubens fördern müssten, wogegen Herr Jurieu in weiteren Pastoralbriefen an den Erfolgen des Oraniers den Finger Gottes ersah, der ganz unzweifelhaft die Sache des Protestantismus zur seinigen gemacht, und zwar in dem Sinne, dass nun die Bekehrung Frankreichs durch die Waffen des gottbegnadeten neuen Herrschers Englands erfolgen würde.

Auf beiden Standpunkten genau die nämlichen Anschauungen. Beiderseits ward die gleiche Unfehlbarkeit des eigenen Glaubens beansprucht, und wo dessen Verbreitung auf dem Wege der Ueberredung und freiwilligen Bekehrung unerreichbar geblieben, ward dessen gewaltsame Durchführung für durchaus statthaft erklärt. Die Glaubensfreiheit, um die es sich bei der Reformation gehandelt, beschränkte sich auf Seiten des protestantischen Streiters nur auf die ihm unzusagende und die Anerkennung für ihn werthloser Vorstellungen heischende Unterwerfung unter die Kirche Roms,

die innerhalb des Christenthums für die allein rechtmässige gelten wollte.

Dieser offenbar äusserst befangenen Denkweise ward ein Spiegel vorgehalten in einer Anfang 1689 erschienenen anonymen Schrift: „*Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié.* Bezug nehmend auf die von der katholischen Geistlichkeit vielfach verfochtenen Behauptung, dass die Protestanten zu den Klagen über die ihnen gewordene Behandlung durchaus keinen Anlass hätten, indem sie für ihren Starrsinn weit grössere Strenge verdient hätten, als gegen sie zur Anwendung gekommen, bekämpft der Neubekehrte die in Jurieus Pastoralbriefen entwickelten Ansichten. Sie entsprächen vollauf dem aufständischen Sinn des Protestantismus als solchen, von dem alle einsichtigen christlichen Regenten ihre Staaten mit Recht gesäubert hätten. Die üblichen Lobeshymnen auf Frankreich und dessen glorreichen, allbeneideten Herrscher werden auch hier angestimmt, die jüngsten Vorgänge in England als Ausfluss der „verruchten" Freiheitsgelüste im Protestantismus hingestellt, der auch seinerseits Gewaltmittel zu empfehlen nicht verschmäht, so sehr er deren Anwendung dem Widerpart verdenkt und so sehr sie der orakelhaft angekündigten freien Hinwendung Frankreichs zum reformirten Glauben widerstreiten.

Zweck dieser Darlegungen war die Nothwendigkeit der Toleranz, als dem unbedingt sicheren Ausweg aus allen Glaubenswirren negativ zu erweisen. Die Wahrheit ist eine Gesinnungssache, das wollen diese Blätter hervorheben, und daher ausserhalb des Bereiches aller Zwangsvorkehrungen. Das Schriftchen befindet sich in der Gesammtausgabe der Werke Bayles, obwohl seine Zeitgenossen und vor allen der angegriffene Jurieu ihn nicht für deren Verfasser gehalten. Betheiligt an der Herausgabe war er unzweifelhaft, doch dürfte sich seine Mitwirkung dabei auf die eigentliche Redaction beschränken, indem er wahrscheinlich briefliche Auseinandersetzungen seiner Correspondenten betreffs des eben darin statthabenden Meinungsaustauschs zu einem Ganzen im Interesse der ihm am Herzen

liegenden Toleranz zusammenstellte. Ausser einer schnöden Abfertigung in einem neuen Pastoralbriefe Jurieus, dem natürlich der feine Sinn des Schriftchens völlig entgangen war, scheint es keine weitere Beachtung gefunden zu haben.

16.

Um so grösseres Aufsehen erregte das Ende April 1690 veröffentlichte Büchlein: *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour étrennes à l'un d'eux.* Anknüpfend an den von Herrn Jurieu für das Jahr 1689 angesagten grossen Umschwung der Zustände in Frankreich, erklärt der Verfasser es als besonders glücklich für eine vernünftige Auffassung der Dinge, dass das Jahr ohne die angekündigten Wunder abgelaufen. Sollte hingegen, wie behauptet wird, beim Könige von Frankreich eine derartige Sinnesänderung stattgefunden haben, dass ihm eine Rückberufung der französischen Reformirten unter annehmbaren Bedingungen erwünscht wäre, so würden diese selbst gut thun, gewisse Ungehörigkeiten abzulegen, bevor sie ihre angestammte Heimat wieder betreten. Während ihres Aufenthaltes in der Verbannung haben sie ihre Erbitterung gegen die französische Regierung auf zweierlei Weise zum Ausdruck gebracht: durch satirisch-boshafte Ausfälle gegen den König und durch die Behauptung, dass Fürst und Unterthanen durch einen gegenseitigen Vertrag gebunden seien, der durch Treubruch seitens des Fürsten gelöst werde. Die seit der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts aufgekommene Lehre von der staatlichen Volkssouveränität wird in einer Uebersicht der vornehmsten Schriften dieser Richtung kritisch beleuchtet, wobei die Nothwendigkeit einer obersten Entscheidungsgewalt, sei es in der Hand eines Einzelnen oder einer zuständigen Genossenschaft, für das rechtlich geordnete Zusammenleben sich als eine unerlässliche ergiebt. In Frankreich gehöre diese Gewalt dem Monarchen, und indem die dortigen Protestanten dieser eine unbedingte Anerkennung geweigert, habe es zu den anhaltenden Wirren geführt, denen die bekannten

Verfügungen der letzten Zeit ein Ende gemacht. Da die Reformirten ihrerseits auf die Christlichkeit ihrer religiösen Gesinnung besonders Gewicht legten, könne die erforderliche Sinnesänderung ihnen nicht schwer fallen, da die evangelische Lehre sowohl bedingungslosen Gehorsam gegen die Obrigkeit verlange sowie auch ausdrücklich vorschreibe, nicht Böses mit Bösem zu vergelten und sogar zugefügtes Leid mit Ergebung zu tragen.

Diesen Ausführungen geht ein Vorwort des protestantisch gesinnten Herausgebers voran, worin er erklärt, das Manuscript von einem ehemaligen, mittlerweile zur römischen Kirche übergetretenen Glaubensgenossen erhalten zu haben. Dessen hier entwickelte Ansichten über Denkart und Verhalten der französischen Reformirten seien als die gegenwärtig in Frankreich maassgebenden anzusehen; bei der Veröffentlichung des Schriftstückes sei es vor allem darauf abgesehen gewesen, damit die darin angegriffenen Glaubensgenossen durch berufene Federn die ihnen gemeinsam aufgebürdeten Beschuldigungen, boshafte und verleumderische Schriften gegen den König zu verbreiten und eine ultraradicale Auffassung des staatlichen Lebens zu hegen, von sich abwälzen möchten. Selbst habe der Herausgeber eine Widerlegung dem nun veröffentlichten Schriftstück beizufügen gedacht, es jedoch vorgezogen, berufeneren und geschickteren Federn den Vortritt zu lassen und sich deshalb mit einer Umredaction der einer solchen Nachhilfe bedürftigen Denkschrift begnügt, aus der er nur die ärgsten Ausfälle gestrichen habe.

Wie die ihr voraufgegangene *Réponse d'un nouveau converti* ward auch das vorliegende Schriftstück, das als eine breitere Ausführung der in jenem Flugblatt angesponnenen Erörterungen zu bezeichnen ist, in Bayles nach dessen Tode veröffentlichten Gesammtausgabe seiner Werke aufgenommen. Man hat hierin eine Bestätigung der ihm schon zu Lebzeiten zuerkannten Autorschaft sehen wollen, da man den wirklichen Urheber nicht hat feststellen können, obwohl Bayle, der lediglich als Herausgeber gelten zu dürfen beanspruchte, jede weitere Betheiligung, ausser der im Vorwort erwähnten, stets

ganz entschieden in Abrede gestellt hat. Es ist kein Grund vorhanden die Redlichkeit seiner Versicherung hier zu bezweifeln. Dem unbekannt gebliebenen Urheber der Schrift durch ein Gelöbniss der Verschwiegenheit verpflichtet, stand er ja als Herausgeber hinlänglich für sie ein, und dass sie alsdann seinen Werken einverleibt worden, ist sowohl durch ihren engen Zusammenhang mit seinen unmittelbar an sie sich knüpfenden polemischen Schriften bedingt, wie auch durch die bedeutsame Vorrede, die er ihr beigegeben.

Rechthaberische Voreingenommenheit will das freilich nicht gelten lassen und beruft sich auf die hartnäckige Behauptung seiner Gegner, dass kein anderer als Bayle die Schrift verfasst haben könne. Als unabweisbares Zeugniss dafür wird die von der betreffenden Druckerei ermittelte Thatsache angeführt, dass das Werkchen nach seiner eigenhändigen wohlbekannten Handschrift gesetzt worden. Mit Recht hebt Feuerbach hervor*, dass der Schreiber noch nicht der Autor sei. Eine Umschrift für den Druck war nicht nur durch das dem Autor gelobte Schweigen geboten, das jede weitere Mitwissenschaft ausschloss; auch die Beschaffenheit des anvertrauten Manuscripts wird eine bedeutende Nachhilfe verlangt haben, wie sie überdies auch im Vorwort offen eingestanden ist. An der Umständlichkeit der damaligen Schreibweise, zumal bei Erörterung von „Actualitäten", lässt sich der Antheil ermessen, den Bayle bei der Umredaction der ihm anvertrauten Abhandlung gehabt haben muss. Seinerseits ohnehin zu einer gar zu wortreichen Breite der Ausführung geneigt, wird er diesen Missstand an dem ihm vorgelegten Schriftstück ausreichend empfunden und um so geschickter getilgt haben. Stilistisch hat man der Schrift gewisse Vorzüge nachgerühmt, die gerade durch solche Nacharbeit seitens einer gewandten Feder erzielt werden. Da überdies im Verlauf der Jahre gar viele Schriften Anderer durch Bayles förderliche Mithilfe an

* Letzte Note zu Ende der Monographie Feuerbachs, womit er auch die Bedenken aufgegeben, die er betreffs der Aussagen Bayles in der Kritik von Erdmanns Gesch. d. Philos. noch gehegt. Vergl. Bd. 2, S. 110 der neuen Gesammtausgabe.

die Oeffentlichkeit gebracht worden, bleibt seine Versicherung, dass hier ein ähnlicher Fall vorliege, zu voller Kraft bestehen. Will und darf er den wirklichen Verfasser nicht nennen, so ist es ein ebenso voreiliger wie unberechtigter Schluss, ihn selbst dafür zu erklären.

Was er mit der Herausgabe bezweckte, giebt das Vorwort deutlich genug an, wenigstens nach einer bestimmten Richtung hin. Die gewünschten Abwehrschriften blieben nicht aus. In der von seinem Freunde Basnage de Beauval herausgegebenen Zeitschrift erklärt es Bayle für besonders erfreulich, dass die heftigen Ausfälle des Anklägers in der betreffenden Schrift die besten Federn der Partei veranlasst hätten, diese selbst von der ihr insgesammt zugewälzten Schuld an den boshaften Schriften gegen die ihnen nicht wohlgesinnte Regierung unwiderleglich frei zu sprechen. Für die Erbitterung einzelner Protestanten, die solcherart zu Wort gekommen, dürfe man nicht die ganze Bekennerschaft verantwortlich machen, zumal auch Schmähschriften von nachweislich katholischem Ursprung veröffentlicht worden. Andere Entgegnungsschriften hatten dem *Avis aux Réfugiés* mit Recht vorgehalten, dass die darin beanstandete Lehre von der Souveränetät des Volks nicht ausschliesslich protestantische Autoren zu Verfechtern gehabt, indem sie ja auch deren unter namhaften Jesuiten gefunden. Der vorhin genannte Abbadie, mittlerweile in London angesiedelt, trat für die Rechtmässigkeit der stattgehabten Auflehnung der britischen Nation gegen die Perfidien des vertriebenen Monarchen ein, sich auf die von Gott und Natur geheiligten, jeder vernünftigen Gemeinschaft zwecks eines gedeihlichen Zusammenlebens zukommenden Grundrechte berufend.

Verdienstlich wie alle diese Vertheidigungsschriften sind, haben sie gleichwohl den eigentlichen Zweck, den Bayle bei Herausgabe des *Avis aux Réfugiés* im Auge gehabt, ausser Acht gelassen. In dieser Schrift wird die Frage einer Rückberufung der vertriebenen Protestanten an eine supponirte Wohlgeneigtheit des alternden Monarchen geknüpft. Ihre bisherige Gesinnung wird in einer Auffassung dargelegt, die

als Durchschnittsansicht der maassgebenden Kreise dort anzunehmen ist. Die von den Protestanten verlangte Sinnesänderung gipfelt in einer uneingeschränkten Königstreue, ohne dass vom Machthaber aus völlige Cultusfreiheit als Gegenleistung hingestellt würde. Eine Rückkehr ohne diese Zusicherung findet die Gesammtlage genau so, wie sie die ihrem Glauben ergebenen Protestanten zur Auswanderung gezwungen. Ist es denkbar, dass die angebliche Wohlgeneigtheit des Königs, der sich zur schonungslosen Durchführung der römischen Glaubenseinheit willig hergegeben, so weit gehen könne, alle hierauf bezüglichen Verfügungen, welche die Reformirten aus dem Lande getrieben, nunmehr zu widerrufen? — Hier tritt die Frage der religiösen Toleranz in ihr unabweisbares Recht, und das hat Bayle mit jener Schrift wieder zur Sprache bringen wollen.

Offenbar eben das sollte in der seinerseits geplanten Widerlegung erörtert werden. Es kam aber nicht dazu, weil seine schriftstellerische Thätigkeit nun in eine ganz andere Richtung hingedrängt ward.

17.

An der bisherigen Controverse anlässlich des *Avis aux Réfugiés* hatte sich Herr Jurieu mit seiner streitbaren Feder nicht betheiligt. Die allgemeine Aufregung war bereits im Schwinden, als er Anfang 1691 seinem Schwager Jacques Basnage* ankündigte, dass er Bayle für den alleinigen Verfasser halte und dieser deshalb aus den vereinigten Provinzen müsse ausgewiesen werden. Alle Gegenvorstellungen strandeten an dem Starrsinn des Zeloten, obwohl ihm gesagt wurde, Bayle habe selbst eine Entgegnung im Sinne gehabt, die er noch zur Ausführung zu bringen gedenke. Sogar eine von diesem erbotene Verständigung, um Jurieus Bedenken zu beseitigen, wurde abgewiesen. Sein langgehegter Hass gegen den sonst so geliebten und hochgeachteten Collegen hatte nun

* Dieser war mit einer jüngeren Schwester der Frau Jurieu vermählt.

einen erwünschten Anlass gefunden sich zu entladen. Er hatte fest beschlossen ihn zugrunde zu richten. Am liebsten hätte er ihm einen Scheiterhaufen geschichtet und angezündet. Da es nicht in seiner Macht stände, erklärte er, Bayle die ihm gebührende Strafe zuzufügen, wolle er ihn wenigstens öffentlich brandmarken.

So ging Herr Jurieu an die Arbeit. Nicht um die hin und her erörterten Fragen war es ihm zu thun, sondern um Ermittelung des Verfassers. Ueber den eigentlichen Zweck der Schrift konnte er nicht ins Klare kommen, und dass der Autor, wie er gehört, eine Widerlegung plane, sei kaum glaublich, denn was würde bei einer solchen herauskommen, wo er gegen seine in der Schrift selbst deutlich ausgesprochene Ueberzeugung hätte schreiben müssen. Seiner Ueberzeugung nach sei er entschiedener Anhänger des fürstlichen Absolutismus, und aufgebracht über die letzter Zeit gegen seinen Abgott, den König von Frankreich, und die zur Vertheidigung der jüngsten Revolution in England erschienenen Schriften, habe er sich zu einer Apologie des betreffenden Monarchen aufgerafft. Seine Erbitterung gegen den Protestantismus sei nur eine erheuchelte, um die schrankenlose Fürstengewalt desto besser herausstreichen zu können. Doch sei dies ohne jedes persönliche Interesse*, ohne jede eigennützige

* Dieses für Bayle durchaus ehrenhafte Zugeständniss seines erbitterten Gegners ist äusserst schätzenswerth. Erst mehrere Jahrzehnte nach seinem Tode fand man sich bewogen, ihm auch die von Jurieu verschmähten Motive betreffs der Herausgabe jener Schrift zuzuschreiben, um ihn als deren Verfasser hinzustellen. Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts hatte ein in Holland lebender französischer Protestant J. G. Chaufepié (geb. 1702, gest. 1786), von Beruf Geistlicher, aber eine ausgedehnte Schriftstellerei, zumeist übersetzerischer und compilatorischer Art ausübend, ein *Nouveau dictionnaire historique et critique*, als Fortsetzung zu Bayles weltberühmtem Hauptwerk, erscheinen lassen. In dem auf Bayle bezüglichen Artikel nimmt der Verfasser im *Avis*-Streit ganz entschieden Partei für Jurieu, und zwar mit Hilfe eines angeblichen Nachweises, dass lediglich schnöde Berechnung Bayle die Feder in die Hand gedrückt habe. Unter Berufung auf den aus den unerquicklichen Streitigkeiten mit Voltaire bekannten, mehr als anrüchigen Abbé Desfontaines (geb. 1685, gest. 1745, S. J.)

Berechnung seinerseits geschehen, wie aus der grossen Sorgfalt zu entnehmen, womit er seine Urheberschaft zu verbergen gesucht. Um so kenntlicher mache ihn aber das Schriftstück selber, das stilistisch überaus hervorragend und in der Darstellung grosses Geschick zeige, alle gegen die Reformation und ihre Bekenner erhobenen Beschuldigungen so zu verwerthen, um beide möglichst verächtlich zu machen. All diese Anerkennung bezweckte nur einen unverkennbaren Hinweis auf Bayle als Verfasser, den zu nennen der Angreifer einstweilen klüglich unterliess. Zur Beurtheilung der Schrift als solcher kommend, erklärte er sie für die Leistung eines erbärmlichen Stümpers, für oberflächlich und gehaltlos, ohne System und ohne jede Spur einer wissenschaftlichen Begründung, sich nur um zwei armselige Fragen bewegend, mit allerhand Unterhaltungskram aufgeputzt, die für Beweise gelten sollen, aber das Ganze so lose und zugleich so pedantisch zusammengesetzt, dass nur eine bodenlose Eitelkeit sich einbilden mag, die Leser mit derlei an der Nase führen zu können.

---

wird auf einen zwischen Bayle und seinem ehemaligen Glaubensgenossen Daniel Larroque gepflogenen Briefwechsel in eben der Angelegenheit Bezug genommen. Hieraus werde offenbar, dass Bayle die Schrift gleichsam als Gesinnungsprobe verfasst habe, die durch Larroques Vermittlung an den père Lachaise, den Beichtvater des Königs und an diesen selbst, gelangen sollte, um ihm unbehinderte Rückkehr nach Frankreich und ein „allerhöchstes“ Jahresgehalt zu erwirken. Aus Scheu vor der Verachtung, die er sich bei seinen bisherigen Glaubens- und Gesinnungsgenossen zuziehen würde, sei Bayle dann zurückgetreten, obwohl die Sache sich zum besten angelassen habe. — Als wenn solche Bedenken für Bayle irgendwie ins Gewicht fielen, falls er zu dem Opfer seiner Ueberzeugung entschlossen gewesen!? Um diesen Preis stand ihm die Wiederkehr jederzeit offen, und für reichliches Auskommen hätten die gesorgt, die ohnehin mehr als einmal ihn zum Uebertritt behufs einer Rückkehr in die Heimat haben bereden wollen. Seinen Anschuldigungen setzt aber Desfontaines eigenhändig das richtige Gepräge auf mit der Bemerkung: jener verfängliche Briefwechsel zwischen Larroque und Bayle, von dem verschiedene Jesuitenbrüder ebenfalls Einsicht gehabt, sei mittlerweile — abhanden gekommen . . . . . .

Herrn Jurieus Elaborat war noch in den ersten Anfängen der Niederschrift, als Bayle von seinem Freunde Minutoli aus Genf ein Manuscript zur Begutachtung zugeschickt bekam: ein von einem dortigen Kaufmann ausgchecktes Project zur Sicherung des allgemeinen Weltfriedens. Durch eine ihm geeignet erscheinende Umgestaltung der Weltkarte sollte der unseligen Ländergier Frankreichs ein Ziel gesetzt werden, doch mit vorwiegender Wahrung seiner Interessen und bei einer durchaus hervorragenden Machtstellung. Dagegen sollte es seinen protestantischen Staatsangehörigen die unwiderrufliche Gewähr der den Katholiken in Holland gestatteten Gewissensfreiheit zuerkennen, mit der Gegenverpflichtung ihrerseits, sich aller dogmatischen Angriffe auf die Staatskirche zu enthalten. Holland und England waren so ziemlich beim Bisherigen belassen, die übrigen Staaten auf Kosten der zu eliminirenden Türkei mit verschiedenen Gebietserweiterungen bedacht.

Ausser Bayle sollten noch andere Notabilitäten zu Rathe gezogen werden. Dies war ihm, der weder Zeit noch Lust hatte sich hierauf näher einzulassen, ganz erwünscht. Zu diesem Behuf liess er Abschriften anfertigen und den Betreffenden zugehen. Eine der Abschriften war allgemach einem Rotterdamer Verleger zu Händen gelangt, der an eine Drucklegung dachte; sich dieserhalb an Bayle wendend, erfuhr er von ihm den Sachverhalt wie auch das einstimmig abfällige Urtheil, das Bayle über die seinerseits noch ungelesene Schrift von den Leuten vernommen, denen er sie mitzutheilen beauftragt gewesen. Ohne den erbetenen Bescheid abzuwarten, hatte jedoch der Genfer Kaufmann sein Elaborat dort in Druck gebracht und so kam es auch Herrn Jurieu zu Gesicht, als er eben dabei war seine inzwischen fertig gedruckte Streitschrift gegen Bayle zu veröffentlichen.

Zugleich vernahm er von dem vorhin gedachten Verleger, was dieser aus Bayles eigenem Munde betreffs der Angelegenheit erfahren hatte. Dass eine so eminente Autorität wie Herr Jurieu hierbei übergangen worden, fasste dieser als eine geflissentliche Beleidigung auf, die seinen Unwillen

gegen den verhassten Collegen zum Ueberlaufen brachte. Er verzögerte die Veröffentlichung der Streitschrift*, um sie mit einem ebenso wortreichen *Avis important au public* zu versehen. Schreiben und Drucken ging in einem Zuge und so erfolgte denn der langgeplante Ueberfall. In der Zusatzschrift gesteht der Verfasser, dass ihm erst durch das Genfer Friedensproject der Zweck des *Avis aux Refugiés* deutlich geworden. Diese Einsicht verdanke er göttlicher Fügung, die ihm gerade zu rechter Zeit den nöthigen Schlüssel in die Hände gespielt. Es handle sich nicht um die Lobhudelei eines Einzelnen zu Gunsten uneingeschränkter Fürstengewalt, sondern um eine von Nord bis Süd sich verzweigende Cabale, deren Fäden am Hofe Frankreichs zusammenliefen. Seine beiden Nebencentern habe dieser in Genf und in Holland; das Ganze sei ersonnen, um dem Könige von Frankreich aus den Verlegenheiten des gegenwärtigen Krieges** die grösstmöglichsten Vortheile herauszuschlagen. Als Haupt der Cabale im Norden ward Bayle ausdrücklich genannt, mit einer Flut ehrenrühriger Bezeichnungen übergossen und als „Staatsverräther der allgemeinen Verachtung und einer körperlichen Züchtigung" empfohlen.

Der so tückisch verleumdete Bayle sah sich zu einer Erwiderung genöthigt, die er möglichst rasch an die Oeffentlichkeit brachte. Es ist die Schrift: *La cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire fabuleuse . . . publiée malicieusement touchant un certain projet de paix dans l'Examen de . . . l'Avis important aux réfugiés. . .* In schlichter Weise erstattet er Bericht über den ganzen Hergang und weist den Widersinn der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen auf. Die Broschure betreffend, gegen welche Herr Jurieu zunächst seinen Angriff gerichtet, um Bayle als deren Verfasser zu „entlarven", legt er die Unstichhaltigkeit aller von Jurieu dieserhalb vorgebrachten Behauptungen dar, deren Ungenügen auch der Angreifer selbst

* Betitelt wurde sie: *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'état etc. intitulé ‚Avis important aux réfugiés'.*

** Es waren die wechselvollen Kämpfe 1688—1697, die auch zur Verwüstung der Pfalz geführt.

hinlänglich bestätigt habe, indem er, es auf die Person des vermeintlichen Verfassers absehend, diesen selbst vor aller Welt habe verhasst machen wollen, durch die völlig aus der Luft gegriffene Beschuldigung, „dass er jederzeit mit seinem Unglauben geprahlt, seinen Mitbürgern durch Wegbleiben von allen gottesdienstlichen Handlungen Aergerniss gegeben habe, weil er ohne Gottesfurcht und Gottesliebe sei und keine andere Gottheit habe als Ludwig XIV". Bayles kräftige Entgegnung fand so willigen Anklang, dass binnen kurzem eine zweite Auflage nöthig wurde.

18.

Bei solcher Gestaltung der Sachlage fand es Herr Jurieu gerathen, auf eine Entgegnung durch den Druck zu verzichten. Er zog es vor, der obersten Verwaltungsbehörde der Stadt ein schriftliches Gesuch einzureichen. Dem Hauptinhalte nach empfiehlt sich der Bittsteller maassgebenden Orts als denjenigen, der die Sache Gottes seit Jahren in einer Reihe von Werken zu vertheidigen die Ehre gehabt. Er flehe um Gerechtigkeit anlässlich eines abscheulichen Elaborats des Professors Bayle, worin dieser ihn als „Spitzbuben, als Verbrecher, als Verräther, als Verleumder und Bösewicht" behandle; überdies habe er darin die Fürsten, die das päpstliche Joch abgeschüttelt, für Verbrecher und Mörder erklärt und der Reformation mancherlei Ruchlosigkeiten nachgesagt. Um den Schutz seiner angetasteten Unschuld flehend, erhoffe er, die Behörde werde besagtes Buch verbieten, zerreisen und vernichten lassen; der Verfasser möge so bestraft werden, wie es bei so empörenden Beleidigungen sich gehört, dem Kläger aber werde gestattet, sich öffentlich zu vertheidigen, was er mit christlicher Demuth und Mässigung zu thun verspreche, wogegen dem Angreifer jede schriftliche Abwehr zu untersagen wäre.

Die Behörde liess die Streitenden vorladen, ermahnte sie beide zu baldmöglichster Verständigung und verbot ihnen jede weitere Polemik gegen einander zu veröffentlichen, die nicht

vorher seitens der zuständigen Prüfungscommission genehmigt worden. Mit dieser Entscheidung war aber Herr Jurieu äusserst unzufrieden. Er fand es höchst unbillig, dass das Vertheidigungsrecht ihm, dem heftig angegriffenen Biedermann, entzogen und er „auf gleiche Linie mit einem notorischen Staatsverräther" gestellt worden. Allgemach redete er sich ein, das Schreibeverbot gelte nur Bayle, und so fertigte er eine neue Streitschrift an, die er in zwei Heften ausgehen liess, der Vorsicht halber jedoch nicht in eigenem Namen, sondern als angeblichen Liebesdienst eines Freundes. Inhaltlich brachte er nichts als ein polterndes Umdreschen aller seiner bisherigen Beschuldigungen.

Um aber seinen wiederholten Anklagen grösseres Gewicht zu geben, liess Herr Jurieu zwischen seinen beiden Heften noch einen ganzen Schwarm kleiner Schriftchen anrücken, die von seinen Anhängern gefertigt waren. Ausser der wörtlichen Wiedergabe seiner früher vorgebrachten Beschuldigungen wurden offenbare Verleumdungen zu Hilfe genommen, um Bayles Ansehen zu vernichten. So ward er unter anderem des Undanks gegen Herrn Jurieu beschuldigt, indem erklärt wurde, durch seine liebevolle Vermittelung habe Bayle die Anstellung zu Rotterdam erhalten*. Noch während des Zusammenseins in Sédan hatte dieser Herrn Jurieu das Geständniss seiner kurzen Angehörigkeit zum Katholicismus gemacht. Auch vor solchem Vertrauensbruch scheute Herr Jurieu nicht zurück und liess durch seine Creaturen ankündigen, Bayle habe drei Jahre als Alumne in einem Jesuiteninternat zu Toulouse verlebt, sei aber wegen lüderlichem Lebenswandel dort ausgestossen worden**. Ebenso wurde das Niederlegen seiner publicistischen Thätigkeit als Folge seiner maasslosen Geldgier gedeutet, indem der betreffende Verleger die immer höher steigenden Honorarforderungen nicht mehr habe befriedigen können ***.

Hiernach ist es wohl Bayle nicht zu verdenken, dass er

* Vergl. hierüber Abschn. 7 u. 8, S. 25 f. 28 hier oben.

** Vergl. Abschn. 3, S. 9 f.

*** Vergl. Abschn. 14, S. 50 f.

gleich seinem Angreifer sich über das behördliche Verbot hinwegsetzte und die Feder zur Abwehr ergriff. Die Meute der Hilfskämpfer wurde in kleinen Flugblättern abgefertigt, dem führenden Geiste selbst ausreichender Bescheid gegeben in einer längeren Schrift: *La chimère de la cabale de Rotterdam démontrée par les prétendues convictions que le sieur Jurieu a publiées contre Mr Bayle.* Dieser fügte er dann noch eine weitere Schrift bei: *Entretiens sur le grand scandale causé par un livre intitulé la cabale chimérique.* In Gesprächsform gehalten führt das Werkchen zwei Verehrer Jurieus vor, die ihn als einen mächtigen Diener des Wortes preisen, in bitteren Klagen sich ergehend, dass seine Verdienste von dem gottlosen Bayle verkannt und verleugnet seien; es gebe allerdings Leute, die es mit Bayle hielten, doch würde der gütige Himmel sie alle bald zu Schanden machen. Mit feinster Ironie wird das Herausstreichen Jurieus zur Rechtfertigung seines Gegners verwerthet.

Alle diese Publicationen gehören dem Jahre 1691 an. Herrn Jurieu hatte die Fehde eine Reihe von Spitznamen eingetragen. Fast allgemein hiess man ihn *Injurieux* — so viel wie Ehrabschneider. In den vertrauten Briefen an Bayle heisst er abwechselnd Injurius, Orkius oder auch der Prophet, weil seine Wuth zunächst dem Spott entstammte, womit man seine pomphaften Vorhersagen aufgenommen, und die Spötter durch den Verlauf der Dinge nicht widerlegt worden. Auf die behördliche Bestimmung hin, dass der Streit nicht fortgeführt werden dürfe, hatte Bayles Freund Jacques du Rondel eine Aussöhnung befürchtet, wodurch man um die Freude einer Entgegnung aus Bayles Feder gebracht würde. „Ihr Prophet muss höheren Orts", äusserte er, „besonders gut angeschrieben sein; doch könnte es niemals eine falschere, verlogenere und perfidere Aussöhnung geben, als mit ihm. Sollte er sich wirklich dazu verstehen, so thäte er es nur, um damit zu prahlen und Ihnen desto grösseres Unbehagen zu bereiten. All das werden Sie genugsam wissen, der Sie jahrelang seinen Prophetendünkel, seine heiligen Launen und seinen Priesterhochmuth standhaft

ertragen haben. Doch handeln Sie nach bestem Ermessen, wenn Sie mir nur immer gleich gut bleiben; lieber wär mirs freilich, wenn Sie ihn so hassten wie ich und daher dieser abscheulichen Krötenfratze für immer fern blieben." Als es schliesslich zum Bruch gekommen, wurde Bayle von eben dem Freunde, wie auch von anderen förmlich beglückwünscht. So schrieb ihm Daniel Larroque* aus Paris: meinen besten Glückwunsch, dass Sie das harte Joch der Freundschaft des Propheten abgeschüttelt. Seit lange haben alle besseren Leute eingesehen, welch schwere Bürde man an ihm hat.

Mit diesem Daniel Larroque hat es eine eigene Bewandtniss. Er war Sohn des im Vorhergehenden mehrfach genannten Mathieu Larroque, in dessen Hause zu Rouen Bayle während seines Dortseins öfters verkehrte. Um die Zeit war Daniel Larroque noch Kind. Als er seine theologischen Studien beginnen sollte, waren die protestantischen Universitäten Frankreichs eben geschlossen worden. So kam er nach

---

* Es ist die nämliche Persönlichkeit, deren weiter oben in der Fussnote Abschn. 17 Seite 63 f. Erwähnung geschah. Vielfach gilt Larroque für den Verfasser des *Avis aux Réfugiés*. Auf die Ermittelung dieses Umstandes habe ich verzichtet, weil es eine zu weitgehende Untersuchung heischt, die ausserhalb des Rahmens der vorliegenden Aufgabe fällt. Das achtunggebietende Schweigen Bayles in diesem Punkte giebt ihm eine hinlängliche Verantwortung als Herausgeber. Sein Biograph Desmaizeaux berichtet (Ausgabe 1820, S. 156 ff.), man habe zu Lebzeiten Bayles die Autorschaft eben jenem Larroque zugetheilt. Er bringt verschiedene Thatsachen vor, die es überaus wahrscheinlich machen. In einer 1890 herausgegebenen Sammlung von Briefen an Bayle und von ihm selbst, deren wir späterhin anlässlich seiner gesammelten Schriften näher zu gedenken haben werden, findet sich auch ein Schreiben Larroques von Ende April 1691 mit einer jene Annahme bestätigenden Aeusserung. Sie lautet: *On m'a dit, qu'il y avait une nouvelle réponse à „L'Avis important". Mandez moi ce que c'est. On m'assure, que vous êtes aussi de la conjuration et que vous y voulez répondre. Et tu fili! Permettez moi ce mot de l'empereur romain.* Jurieu selbst hat im Verlauf des Streits die Behauptung, dass Bayle der Verfasser sei, aufgegeben, und die Schrift für ein Collaborat verschiedener auswärts lebender protestantischer Flüchtlinge erklärt. Das lassen seine späteren Vertheidiger ausser Acht, um Bayle gegen ihn ins Unrecht zu setzen.

Genf, wo gleichzeitig Joseph Bayle studirte. Wie dieser kam Daniel Larroque dann nach Paris, anscheinend als Hauslehrer, da inzwischen auch die protestantischen Kirchen allergnädigst aufgehoben worden. Daniel Larroque besorgte die Herausgabe der Schriften seines kurz zuvor verstorbenen Vaters. Hierdurch befestigten sich seine Beziehungen zu Pierre Bayle, der diese Ausgabe in seiner Monatsschrift eingehend würdigte. Für diese wird Larroque überdies durch manche briefliche Mittheilung auch mitgewirkt haben. Nach Widerrufung des Edicts von Nantes begab er sich auf Reisen und zwar zunächst nach Holland, wo er auch Bayle persönlich wiedersah und den „Propheten" kennen lernte. Hierauf verbrachte er einige Zeit in England, von wo aus er dem Rotterdamer Freunde manches Werthvolle über dortige Zustände und wissenschaftliche Vorgänge berichten konnte. Nach einigem Verweilen in Dänemark und Hannover, wo er auch als Prediger gewirkt, ohne eine bleibende Anstellung, trotz mehrfacher Zusagen, erhalten zu haben, begab er sich 1690 wieder heimwärts, auf der Durchreise auch Bayle in Rotterdam besuchend. Unmittelbar nach dem Wiedereintreffen in Paris war er zum Katholicismus übergetreten, hauptsächlich wohl um dort unbehelligt sich aufhalten zu können*. Sein Freundschaftsverhältniss zu Bayle ward hierdurch, wie aus dem Fortbestand ihres Briefwechsels genügend ersichtlich, nicht im mindesten getrübt: diesem war die religiöse Toleranz

---

* Diese Berechnung erwies sich jedoch als eine unzutreffende. Kaum drei Jahre nach seiner Niederlassung in Paris, wo er durch litterarische Handlangerschaft sein Brot erwarb, wurde er gefänglich eingezogen wegen einer höherenorts unliebsamen Behauptung, die er betreffs der dortigen Misswirthschaft in einem Vorwort zu einer von ihm herausgegebenen Gelegenheitsschrift geäussert hatte. Die Fürsprache einflussreicher Personen, denen das Missgeschick des bekehrten Calvinisten zu Herzen gegangen, erwirkte nach fünf Jahren seine Befreiung und einen Posten am auswärtigen Amte. Während der Regentschaft kam er an eine andere Behörde und genoss nach deren Einziehung eine angemessene Versorgung bis an sein Lebensende 1731. Er war 1660 zu Vitré geboren.

keineswegs bloss „Theorie“, sondern lebendige, thatfreudigste Ueberzeugung.

Während Herr Jurieu in unablässigen Wiederholungen seiner lügnerischen Anschuldigungen weiter polterte, brachte Bayle 1692 die Toleranzfrage in einer neuen Schrift wieder zur Sprache, und zwar an ein Hauptwerk seines Widersachers anknüpfend. Es geschah diesmal lateinisch in einem mässigen Quartband unter dem Titel: *Janua coelorum reserata cunctis religionibus, a celebri admodum viro domino Petro Jurieu, Roterodami verbi divini pastore et theologiae professore.* [Die Himmelspforten sämmtlichen Religionen erschlossen durch den sehr berühmten Herrn Jurieu. . .] Nachgewiesen wird dies an einer Analyse seines *Vrai système de l'Église,* welches Bayle, schalkhaft in das Prahlen des Verfassers und seines Anhangs einstimmend, in seiner Monatsschrift [vergl. S. 48 hier oben] als dessen „Meisterwerk“ bezeichnet hatte. Nach der hier entwickelten Theorie bildete die ganze Christenheit eine einzige grosse Gemeinschaft, einen universalen Organismus, als dessen einzelne Körpertheile die verschiedenen Secten anzusehen seien, gleichviel ob rechtgläubig oder ketzerisch, rein oder verderbt, gesund oder angekränkelt, lebend oder todt, weil alle durch den Glauben an den Allmächtigen und den Erlöser zu einer gleichartigen Einheit verbunden sind. Dem hier von selbst sich bietenden Schluss auf gegenseitige Duldung weicht der Verfasser aber aus, indem er nur ein Bekenntniss als das allein wahre anerkennen will und der weltlichen Gewalt die Unterdrückung aller Irrlehren zur Pflicht macht, woneben auch noch die Seligkeit von der göttlichen Gnadenwahl abhängig erscheint. Bayle zeigt nun, dass Herr Jurieu „aus einem Athem kalt und warm bläst“ und sein ganzes „System“ zusammenhangslos und widersprüchig sei. An seinen eigenen Grundsätzen wird dargethan, dass die Himmelswonnen durch katholischen Glauben so gut wie durch den sämmtlicher übrigen Confessionen zu erwerben seien und schliesslich, weil die Gnadenwahl auch ausserhalb christlicher Gemeinschaften sich geltend machen könne, sogar Juden, Mohammedaner und Heiden nach Herrn Jurieus

„System“ nicht weniger Aussichten auf die himmlische Seligkeit hätten.

In der schwerfälligen Schulrüstung akademischzopfigen Beweisverfahrens vorgeführt, wirkt die Schrift nicht so vortheilhaft, wie es deren glücklicher Grundgedanke erwarten lässt. Straffer zusammengefasst und eleganter behandelt, wäre die Arbeit viel ansprechender ausgefallen und hätte namentlich die Unabweisbarkeit der Toleranz, die ohne ausdrücklich genannt zu sein beständig dem Geiste des Lesers sich aufdrängt, entschiedener hervortreten lassen.

19.

Herrn Jurieus Entrüstung ob dieser in der damals allgemeinen Gelehrtensprache verfassten Schrift, die ihn dem Gespötte sämmtlicher Universitäten schonungslos preisgab, äusserte sich zunächst im tiefen Schweigen der Verachtung. Späterhin rückte er, seine alten Beschuldigungen erneuernd, mit einer weiteren Apologie vor; an deren Schluss fügte er zwei abfällige Gutachten, angeblich von Freunden ihm zugegangen, die zugleich erklärten, das von ihnen verurtheilte Buch nicht gelesen zu haben. Er führte ganz anderes im Schilde, das ihm weit grössere Genugthuung verschaffen sollte.

Auf die oberste Verwaltungsbehörde der Stadt hatte er es wiederum abgesehen. Mit ihrer vormaligen Entscheidung unzufrieden, beschloss Herr Jurieu, diese nun seinen Absichten gemäss ausfallen zu lassen. Einen solchen sichernden Ausweg hatte „göttliche Fügung“ ihm mittlerweile gewiesen. Bei einer eben im Jahre 1692 stattgehabten Umwahl der Consistorialmitglieder war die Zahl der erzorthodoxen, zum Theil aus ehemaligen Zuhörern von ihm bestehend, ansehnlich gewachsen. Diese Behörde wusste er für seine Sache zu interessiren. Er fertigte für sie eine Denkschrift über die „Irrlehren“ an, die Bayle angeblich in seinem Kometenbuch verbreitet haben sollte. Allerdings etwas weit zurückgegriffen, zeigt es doch die Dauer von Jurieus Ungehaltenheit, wie es überdies auch dem Eingeständniss gleichkommt, dass weder

der *Avis aux Réfugiés* noch das famose Friedensproject für eine Schädigung seines Gegners ihm dienlich schienen. Das Consistorium reagirte der Berechnung gemäss: es fertigte ein Gutachten an die städtische Verwaltungsbehörde aus, diese ersuchend, den Jugendunterricht vor den Glaubensgefahren zu schützen, die ihm von einem so ketzerisch gesinnten Lehrer, wie der näher Bezeichnete, offenbar drohten. Bei einer am 30. October gehaltenen Versammlung beschlossen die Väter der Stadt, mit grosser Stimmenmehrheit, der Aufforderung Folge zu geben. Am 2. November wurde Bayle vorgeladen und erhielt vom vorsitzenden Bürgermeister den Bescheid, dass ihm sein Amt und die damit verbundene Besoldung von 500 Gulden sowie auch das Recht auf Privatunterricht entzogen worden.

Der Verurtheilte erbot sich zu einer Widerlegung der Anschuldigungen, wurde aber zurückgewiesen. Er hatte die behördliche Entscheidung als vollzogene Thatsache hinzunehmen, ohne über die gegen ihn vorgebrachten Klagen gehört worden zu sein, ohne sich von der Treue der Wiedergabe seiner belangten Aeusserungen überzeugen zu dürfen. Mit welchem Uebereifer das Consistorium gegen ihn verfahren, besagt ein Brief des Geschädigten an seinen Freund Minutoli in Genf. Ein grosser Teil der Urtheilenden habe gestanden, das Kometenbuch niemals gesehen zu haben, was durchaus nicht zu verwundern, da die Mehrzahl unter ihnen des Französischen unkundig und über eine bescheidene Pastorenbildung hinaus mit Kenntnissen nicht sonderlich belastet sei. Nebenbei wirkte hier auch verjährter Groll gegen Bayle mit: man war ihm wegen seines Beschützers van Paets, dessen Freisinn den Herren Pastoren stets gegen den Strich gegangen, ohnehin nie hold gewesen. So hatten die lügnerischen Beschuldigungen seines Widersachers nur allzuwilliges Gehör gefunden. Bayle hatte nur die Befriedigung alle besonnenen und rechtlichen Leute der Stadt auf seiner Seite zu sehen. Von den Mitgliedern der zuständigen Verwaltungsbehörde waren namentlich die ältesten und angesehensten energisch für ihn eingetreten, wurden aber überstimmt, denn auch in

dieser Behörde hatte eine Umwahl zu einer starken Verschiebung des Stimmverhältnisses nach rechts geführt.

Immerhin war es ein harter Schlag für den davon Betroffenen. Sein Lehrberuf allein hatte ihn bisher ernährt. Ein väterliches Erbe war ihm so wenig zugefallen wie er Reichthümer zu erwerben verstanden oder Ersparnisse zu machen in der Lage gewesen. Auf die Rotterdamer Besoldung hatte er sich verlassen und geglaubt, sie bis an sein Lebensende verfügbar zu haben. „Ich habe wiederum lernen müssen", schreibt er um diese Zeit, „wie unbeständig die Dinge dieser Welt sind. Meine Zukunft ist unsicher, aber ich gebe mich keiner fruchtlosen Unruhe hin. Ich trage mein Geschick, wie es einem christlichen Philosophen zukommt, mit der Gelassenheit eines gottergebenen Gemüths . . . ." Ihm blieb die Freundschaft und das Wohlwollen derer, die seit seinem Eintreffen in Rotterdam seine Sache zur ihrigen gemacht, wie ja auch nun ihre Sache durch die ihm bereiteten Ungerechtigkeiten eine fühlbare Niederlage erlitten hatte.

Sein Freund Henri Basnage de Beauval bestätigt durchaus die Aufrichtigkeit dieser Kundgebungen. Er meint sogar, das Bayles Gleichmuth hinsichtlich seiner künftigen Versorgung fast zu weit gehe, obwohl seine Bedürfnisse thatsächlich überaus geringe seien. Durchaus mässig und enthaltsam in seinen Lebensgewohnheiten, käme er auch mit wenigem aus, ohne irgend Mangel zu leiden. Vor eigentlicher Noth war er gesichert, obwohl er sich nach einer anderen Berufsthätigkeit nicht umsehen mochte. Er gönnte sich, äussert Beauval weiter, die Befriedigung, einmal sich selber angehören zu dürfen und von der lästigen Bürde des Lehrzwanges befreit zu sein.

Daher hat er alle Anträge für eine anderweitige Lehrthätigkeit beharrlich abgelehnt. Die überstimmten Mitglieder der Stadtverwaltung hatten die Milderung des ihn betreffenden Urtheils durchgesetzt, dass ihm das Ertheilen von Privatunterricht gestattet würde. Mehrere solcher Familien wollten ihm daraufhin die Erziehung ihrer Kinder anvertrauen. Bayle war nicht dazu zu bewegen. Eben dann sollte ihm noch ein

anderer Beweis rührender Anhänglichkeit aus der Ferne werden. Der ihm befreundete Graf Louis de Guiscard*, kurz vorher zur Nachfolge der Statthalterschaft von Sédan nach seinem Vater ernannt, hatte von der Amtsentsetzung des Freundes Kunde erhalten. Hierauf richtete er an ihn die Bitte, die Erziehung seines damals dreizehnjährigen Sohnes übernehmen zu wollen. Ausser einem ansehnlichen Jahresgehalt gab er ihm die Zusicherung voller Gewissensfreiheit, die er durch seine Beziehungen zum Hofe habe auswirken können. Bayle lehnte dankend ab mit der sehr triftigen Entschuldigung, dass er nach den langanhaltenden Aufregungen der eben überstandenen Vorfälle zunächst der Ruhe bedürfe und auch eine Arbeit in Händen habe, die er gern zu Ende führen möchte.

Diese Arbeit war die Rechtfertigung seines Kometenbuches, wie er sie der gegen ihn einschreitenden Behörde zu liefern sich erboten hatte. Es war ihm eben voller Ernst mit der Sache. Seine im Laufe von 1693 niedergeschriebenen *Additions aux pensées diverses sur les comètes*, die das Jahr darauf veröffentlicht wurden, liefern die unwiderleglichen Beweise, dass das angefochtene Buch nichts enthalte, was dem evangelischen Glauben und der heiligen Schrift zuwiderlaufe. Hierzu war er besonders veranlasst durch eine weitere Herausforderung des streitsüchtigen Widersachers, der seinen Bericht an das Consistorium in Druck gebracht, um den hierdurch Verurtheilten „als Ungläubler und Gotteslästerer öffentlich zu brandmarken". Bayle zeigte, wie unredlich und böswillig der Angreifer verfahren war: was er aus Bayles Schriften angeführt, war theils entstellt und verdreht, theils lückenhaft und stellenweise sogar mit gewissen Aeusserungen in Jurieus eigenen Schriften wörtlich übereinstimmend. Dass Bayle jede Beschuldigung des Unglaubens allezeit entschieden abwehrte, entspricht durchaus seiner wahrhaften Ueberzeugung**. Nur ein Gegner wie Herr Jurieu konnte in dem Unterschied, den

---

* Vergl. hier oben, Abschn. 6, S. 24.

** Das Nähere hierüber enthält Feuerbachs Kapitel 7 und 9.

Bayle zwischen Religion und Dogmen, zwischen vernünftiger Gottesverehrung und bodenlosen Aberglauben einhielt, ihm als strafbare Gottesbeleidigung auslegen.

20.

Einstweilen schwelgte Herr Jurieu im Vollgenuss seines gesättigten Rachedurstes. Er meinte sich dies um so eher gönnen zu dürfen, als er hierbei „lediglich den Ruhm Gottes“ im Auge gehabt. Seine Feinde zu hassen und zu verfolgen hielt er für Pflicht, da es sich nur um die Feinde Gottes handelte. Nach Art unfähiger Regierungen, die sich selber alleiniger Zweck sind und ihr fragwürdiges Ansehen durch emsige Pflege von Majestätsbeleidigungsprocessen aufrechthalten zu müssen glauben, erklärte er es für seine Berufspflicht alle menschlichen Rücksichten mit Füssen zu treten und sich über verwandtschaftliche und freundschaftliche Beziehungen hinwegzusetzen, wo es auf die Ehre des Allmächtigen, auf wahrhafte Gottesfurcht ankam. Und diese wollte er ganz besonders denen einschärfen, die das Unglück gehabt, sein Missfallen auf sich geladen zu haben; und damit war er verschwenderisch wie das Sonnenlicht, das Gute und Böse gleich bescheint.

An einem Sonntag kurz vor den Osterfasten überraschte er seine Gemeinde mit einer Predigt über den Psalm 139, Vers 21 und 22: „Ich hasse, Herr, die Dich hassen, und verdriesse mich auf sie, dass sie sich wider Dich setzen; ich hasse sie mit rechtem Ernst“. Ihm war es so Ernst mit dem evangelischen Gebot, Gott über alles zu lieben, dass dabei für die Liebe zum Nächsten nichts übrig blieb. Sein Gott war aber nicht der des frommen Spinoza, dessen uneigennützige Hingebung an den Allgott alles Irdische und Vergängliche seinem Blicke entschwinden liess; es war der blut- und opferfreudige Judengott, dessen Macht die armen Geschöpflein recht nachdrücklich fühlen sollten. Man kann sich das Aufsehen denken, das diese Predigt in der guten Stadt Rotterdam allgemein erregte; aber es sollte noch überboten werden

durch eine Fastensonntag-Predigt im Februar, deren Text einer Bergpredigtstelle entnommen war. Die hier empfohlene Feindesliebe und die Forderung, die zu segnen, die uns fluchen, deutete Herr Jurieu im Anschluss an seine voraufgegangene Predigt dahin, dass damit die Nächstenliebe eigentlich aufgehoben sei, wo es die Feinde Gottes — die Anders- und Wahngläubigen — betreffe, wobei wohl auch die sehr bedenkliche Stelle Lucas 14, 26 besonders hatte herhalten müssen.

Die Entrüstung war eine allgemeine, und Bayle konnte nicht umhin, ihr in einem Flugblatt* Ausdruck zu geben. Er wies auf die grosse Zahl derer hin, die nach Herrn Jurieu in Holland allein für Feinde Gottes zu halten wären. Ihnen gegenüber hatte der Eiferer das Abbrechen jeglichen Verkehrs und ein dem entsprechendes Verhalten dringend empfohlen und verlangt, nicht nur die von ihnen gehegten Irrthümer, sondern ihre Person selbst zu hassen und demnach zu behandeln. Wo es auf den Kampf gegen „Irrthümer" und „Ruchlosigkeiten" ankomme, dürfe man kleinliche Gefühlsrücksichten nicht walten lassen. Bayle zeigte dagegen, wie sich die Verhältnisse im Alltagsleben mit Herrn Jurieus Nächstenhass als Richtschnur gestalten würden. Das Land sei zu Wohlstand und politischem Ansehen gelangt, weil Leute der verschiedensten Bekenntnisse zwanglos mit einander verkehrten und der auf eigener sittlicher Kraft beruhende Menschenwerth allein volle Geltung habe. Er wies auf die maasslose Verwirrung hin, die ein Befolgen der in den beiden Predigten empfohlenen Lehren anrichten würde, und fragte, ob nicht derlei als eine Aufforderung zur Empörung gegen die bestehende gesetzliche Ordnung angesehen werden müsse. Auch diesmal hat er, wie leicht kenntlich, seinen Mitbürgern die Nothwendigkeit religiöser Toleranz ans Herz zu legen gesucht.

Man hat es Bayle verdacht, dass er den inzwischen abgethanen Streit wieder entfacht habe. Da es in der soeben angedeuteten Absicht geschehen, darf man ihn nicht tadeln.

* Betitelt war sie: *Nouvelle hérésie dans la morale, touchant la haine du prochain.* Datirt 2. März 1694.

Zu bedauern ist nur, dass er sich mit seinem Flugblatt ein wenig übereilt, statt die eben bevorstehende Veröffentlichung der beiden Predigten durch den Druck abzuwarten. Aber er erfuhr davon erst, als Herr Jurieu, anlässlich eben jenes Flugblattes, die ganze Auflage vernichten liess und sich aufs Ableugnen verlegte.

Freilich hat Jurieu damit seine Sache nicht besser gemacht. Darüber sollte er durch Henri Basnage de Beauval aufgeklärt werden in seinen *Considérations sur deux sermons de Mr. Jurieu, touchant l'amour du prochain*, als Entgegnung auf das Flugblatt verfasst, womit Jurieu den angefochtenen Inhalt seiner Predigten bestritten hatte. Mit der Zurückziehung der fertiggedruckten Predigten habe er offenbar das bestätigt, was man an diesen Leistungen verwerflich gefunden; denn eine unbegründete Beschuldigung diesenfalls wäre durch Veröffentlichung der Predigten sofort entkräftet gewesen. Habe er, wie er nunmehr behauptete, versöhnliches und friedfertiges Verhalten zu „Feinden" darin empfohlen, so sei die Erbitterung derer unfassbar, die den Predigten beigewohnt und daraufhin beschlossen hätten, ihn nicht weiter hören zu wollen. Auch diesenfalls wäre die Veröffentlichung der Predigten durchaus in seinem Interesse gewesen. Ein Gleiches gilt von den Consistorialmitgliedern, die anlässlich eben jener Predigten in die grösste Verlegenheit gerathen wegen ihres bisherigen Vertrauens zur strengevangelischen Gesinnung des Herrn Jurieu. Die beste Gelegenheit diese in ihrer Unantastbarkeit zu zeigen, hätte er an den Predigten gehabt, wenn — ja, wenn sie nicht eben das gerade Gegenteil davon enthalten hätten.

Seinerseits nahm Basnage de Beauval die Gelegenheit wahr, den hoffärthigen Pfaffen in seinem ganzen unleidlichen Gebahren zu kennzeichnen. Nicht genug dass Herr Jurieu keinen Einspruch wider seine Lehren und Behauptungen duldete und jeden, der das gewagt, als gotteslästerlichen Ketzer verschrie, er hatte sich auch eine Art Herrschaft über die in Holland lebenden Amtsgenossen aus Frankreich keck angemaasst. An diesen übte er eine inquisitorische Gerichts-

barkeit auf eigene Faust, und wo er den ihm unzusagenden Personen kein Hinderniss für ihre Anstellung in den Weg legen konnte, bemühte er sich, sie politisch verdächtig zu machen *. Nur wer, seiner gerechten Sache gewiss, ihm kühn entgegen trat, und ihn gerichtlich belangte, hatte allemal gewonnenes Spiel: jederzeit war der Angeber feige zurückgewichen, da er seine Beschuldigungen niemals durch Thatsachen zu belegen vermochte **. Schon in Sédan hatte er durch seine Ränke und Machenschaften, durch seine bodenlose Eitelkeit und unersättliche Ehrsucht stets Unfrieden gesäet. In Holland war es damit nicht anders. Wo er seinem Herrschgelüste nicht durch Einflüsterungen und tückische Denunciationen fröhnen konnte, griff er zur Feder, eine Schmähschrift nach der anderen zu Tage fördernd, immer angreifend und verfolgend, immer verleumderisch und lügenhaft; wenn ers könnte, würde er unter der Fahne der Religion alle die mit Blut und Eisen tilgen, die nicht vor seiner Glaubensgewalt das Knie beugen wollen. Ueber eine Menge von denen, die ihres Glaubens halber die Heimat hatten verlassen müssen, hatte er eine noch härtere Verfolgung, als die dort erlittene, zu verhängen gewusst. Er hat sie um die Ruhe gebracht, die sie in der Verbannung zu finden gehofft: zu all dem Leid, das ihnen ohnehin geworden, hatten sie an ihrem eigenen Landes- und Schicksalsgenossen einen böswilligen Bedränger gefunden; die Abscheulichkeiten einer entfesselten Glaubenswuth, wogegen sie in der Fremde Schutz gesucht, hatte er, unter allerhand nichtigen Vorwänden, von sich aus ihnen zu fühlen gegeben.

Diese Aussagen eines rechtschaffenen Beobachters der Vorgänge darf man als unanfechtbar ansehen, da Herr Jurieu die Antwort darauf, aus leicht ersichtlichen Gründen, schuldig

---

* Der Autor bringt eine stattliche Reihe derartiger Fälle zur Sprache.

** Basnage erzählte einen Vorfall, wo Herr Jurieu ihm die Schlichtung einer Differenz durch ein selbstgewähltes Compromissgericht zu erwirken vorgeschlagen. Als Basnage sofort darauf eingegangen, habe Herr Jurieu eiligst ausgehakt.

bleiben musste. Was Basnage de Beauval seinerseits vorgebracht, sollte wohl zu Gunsten seines Freundes Bayle zeugen, entsprach aber zweifellos der einstimmigen Ansicht derer, die das Treiben des vorgenannten Herrn unparteiischen Blickes wahrgenommen hatten. Hiernach wird man den von Bayle einem wohlmeinenden Verwandten in Frankreich ertheilten Bescheid besonders zu würdigen verstehen, den er diesem auf den Vorschlag einer Aussöhnung mit dem langjährigen Amts- und Schicksalsgenossen um diese Zeit hatte zugehen lassen.

„Die Natur meines Streites mit ihm", schrieb Bayle, „schliesst jede Versöhnung unbedingt aus. Es handelt sich darum zu wissen, ob ich an einer Religion und Staat untergrabenden Cabale betheiligt gewesen oder nicht. Dessen hat er mich öffentlich beschuldigt, wogegen ich ihm gezeigt, dass diese Cabale ein lächerliches Hirngespinnst sei, wie es nur je eines gegeben. Er hat mir die Autorschaft einer von ihm für staatsverrätherisch erklärten Schrift, *Avis aux Réfugiés* betitelt, zuwälzen wollen, worauf ich alle seine hierfür vorgebrachten Beweise als durchaus haltlose Unverschämtheiten nachgewiesen. Würde er sich mit mir aussöhnen, müsste er sich für einen nichtswürdigen Verleumder erklären; wenn ich ihm die Hand zur Versöhnung reichte, käme es einem Schuldgeständniss meinerseits gleich. Das eben macht die Aussöhnung unmöglich. Auch frage ich ihr nichts nach. Mir genügt, dass die hiesige Obrigkeit seinen Beschuldigungen gegen mich nicht Gehör gegeben. Meinen Posten hat man mir wegen philosophischer Lehrmeinungen entzogen, nicht für Staatsverbrechen, wie er sie mir verleumderisch hat andichten wollen. Das obrigkeitliche Verfahren gegen mich beweist meine Unschuld ihm gegenüber auf das entschiedenste."

21.

Als Bayle nach der Amtsentsetzung die ihm vielerseits zugegangenen Anträge einer Erzieherthätigkeit ablehnte, hatte er sich darauf berufen, seiner Zeit für verschiedene zurück-

gesetzte Arbeiten benöthigt zu sein. Schon lange hatte er sich mit einem Plan zu einem grösseren wissenschaftlichen Unternehmen getragen, dessen Ausführung durch die inzwischen eingetretenen Streitigkeiten und damit zusammenhängende Aufregung immer vertagt worden war. Immer wollte es nicht über die ersten Ansätze hinauskommen, obwohl er schon Ende 1690 in der von Basnage de Beauval geleiteten Zeitschrift sein Vorhaben bekannt gegeben hatte. Erst anderthalb Jahre später war er mit einer Leistung hervorgetreten, die er als Probe dessen angesehen wissen wollte, was er eigentlich im Sinne gehabt.

Schon während der Herausgabe seiner eigenen Monatsschrift hatte er häufig auf die Ungenauigkeit mancher Angaben in historischen Werken hingewiesen und die nöthige Berichtigung gebracht. Im Laufe der Jahre hatte sich derartiger Stoff hinlänglich bei ihm angehäuft, und so war er gesonnen, ein solchem Zweck eigens dienendes Werk herzustellen. In Form eines Wörterbuches sollte es Unrichtigkeiten und Irrthümer in bräuchlichen Geschichtswerken, wie sie für den allgemeinen Leserkreis berechnet waren, berichtigen und die ihnen anhaftenden Lücken ergänzen, woneben auch andere beachtenswerthe Gegenstände zur Sprache zu bringen wären. Sein Buch hätte als Prüfstein der Verlässlichkeit umlaufender Angaben zu dienen. Wieviel Unrichtiges und Widersprüchiges über gewisse allgemein bekannte Vorgänge und Grössen gesagt und behauptet werde, sei jedem einsichtigen Leser hinlänglich bekannt. Die Aufgabe des neuen Werkes wäre also eine kritische: indem es lediglich die Richtigstellung von Irrthümern der fraglichen Art zur Aufgabe hätte, würde das dort unbeanstandet Belassene seine volle Verlässlichkeit erhalten.

Mit diesen Erklärungen hatte er sein Mitte 1692 veröffentlichtes „*Projet et fragment d'un Dictionnaire critique*“ eingeleitet. Der Erfolg wollte seinen Erwartungen nicht entsprechen, obwohl das Berechtigte und Nützliche seines Vorhabens anerkannt wurde. Da leuchtete ihm ein, er würde seinen Zweck weit sicherer durch ein Werk erreichen, das

unabhängig von allen Vorgängern den Stoff mit der von ihm erstrebten kritischen Genauigkeit behandeln würde. Hiemit war das Richtige getroffen. Schon in der zweiten Hälfte 1693 konnte der Druck beginnen, aber erst nahezu zwei Jahre später gelangte der erste Band an die Oeffentlichkeit, dem dann, nach gleichem Intervall, der zweite folgen sollte. Dieses Werk ist sein weltberühmtes *Dictionnaire historique et critique*, das über ein Jahrhundert hindurch ein Quell der Belehrung aller bildungsbedürftigen Leser im ganzen Bereich der westeuropäischen Cultur verblieben.

Auch dieses Monumentalwerk, das durch seine Vortrefflichkeit alle gleichartigen Leistungen von Vorgängern entwerthet hatte, wollte Bayle, grundbescheiden wie immer, ohne seinen Namen in die Welt bringen lassen. Er musste aber davon abstehen auf Bitten seines Verlegers und im Hinblick darauf, dass das dazu nöthige Privileg der Generalstaaten an die ausdrückliche Nennung des Autors geknüpft wurde. Nur dadurch war nämlich das Hinderniss zu beseitigen, welches die Verlagsinhaber eines älteren ähnlich betitelten Werkes dem gegen eben die ihm anhaftenden Unrichtigkeiten gerichteten neuen Werke in den Weg zu legen bemüht gewesen.

Es ist ein Nachschlagebuch vorwiegend biographischen Inhalts, dieser nach den Hauptgegenständen alphabetisch geordnet. Jeder Artikel, meist kurz gehalten, ist von Erklärungen begleitet, die zu allerhand interessanten und lehrreichen Auseinandersetzungen dienen. Fragen der Religion, der Moral und Philosophie werden mehr oder weniger eingehend erörtert, häufig an Persönlichkeiten oder geschichtliche Vorgänge geknüpft, deren Bedeutung dies am wenigsten erwarten liesse. Reichthum und Mannigfaltigkeit des Gebotenen fesselt den Leser in angenehmster Weise, wobei das Geschichtliche mit peinlichster Gewissenhaftigkeit behandelt, die Kritik maassvoll, eindringend und urtheilssicher geübt wird. Manche für ausgemacht geltende Thatsachen werden als ungenügend begründet aufgewiesen; philosophische Theoreme und Meinungen auf ihre Haltbarkeit hin geprüft und Zweifeln gegenüber-

gestellt, denen sie nicht Stich halten; bei Religionslehren kommt es zu ähnlichen Untersuchungen, welche anlangend der Autor in seinem Vorwort die Beruhigung giebt, es sei ausschliesslich darauf abgesehen zu zeigen, „der Mensch könne von seiner Vernunft keinen besseren Gebrauch machen, als sie in Religionssachen unter die Zucht des Glaubens zu stellen, wofür er auf die Dankbarkeit der Theologen rechne."

Mit dieser schalkhaften Finte wird aber einem Hauptzweck des Werkes die nöthige Beachtung gesichert. Es ist dem Autor namentlich darum zu thun, das endlose Leid und Weh, das die Religion durch die unselige Rechthaberei der Theologen über die Welt gebracht, recht nachdrücklich hervorzuheben, um von dieser Seite her der Wahrheit gegenüber eine grössere Demuth und Zurückhaltung zu bewirken. Sowohl die Widersprüche der jeweil gegebenen Lehren unter einander, wie auch deren Widerstreit mit der Vernunft werden hier sorgfältig nachgewiesen, damit man, der Schwierigkeiten beim Erwerb der Wahrheit bewusst, auf ein redliches Streben nach ihr bedacht und immer der naheliegenden Gefahr des Irrens eingedenk bleibe. Mit anderen Worten: auch hier ist es auf die unabweisbare Nothwendigkeit der Toleranz abgesehen, die Bayle seiner diesenfalls wenig empfänglichen Zeitgenossenschaft immer wieder und wieder einzuprägen nicht ermüdet. Irrthümer und Thorheiten, Aberglauben und Fanatismus werden mit einem Aufwand reich ausgestreuter und leicht fasslicher Kenntnisse in geistvollster Weise blosgelegt und der empfängliche Sinn, bei den in redlichster Absicht enthüllten Widersprüchen zwischen Vernunft und Glauben, zu ernstlichem Nachdenken angeregt.

Dem Werk ward alsbald ein so durchschlagender Erfolg, dass binnen wenigen Wochen der erste Band in wörtlichem Wiederdruck herbeigeschafft, vom zweiten dem entsprechend eine sehr starke Auflage gemacht werden musste, die auch raschen Absatz fand. Solches brachte französische Buchhändler auf den Gedanken, das Werk, das dort, natürlich eingeschwärzt, grosse Nachfrage hatte, unter officieller Zulassung nachzudrucken. Eine hierzu ernannte Commission, unter Vor-

sitz eines Abbé, erliess aber ein ablehnendes Gutachten: der Autor entbehre jede Spur von Religion, führe Aussprüche der Kirchenväter nur an, um Spott damit zu treiben, zeige ausgesprochene Vorliebe für Ketzer und Ungläubler, sei dem römischen Glauben abhold, behandle den regierenden Monarchen verächtlich wegen seinem Widerruf des Edictes von Nantes, zeige auch wenig Ehrfurcht für dessen Vorgänger, denen allerhand Abscheulichkeiten nachgesagt würden, gefalle sich in Zoten und Zweideutigkeiten, sei in der neueren religiösen Litteratur wenig bewandert, kenne ältere Autoren nur aus Uebersetzungen und sei auffallend unwissend auf dem Gebiet der Geschichte. Das verlangte Druckprivilegium ward verweigert, und so hatte der Unsegen des Censurzwanges diesmal wenigstens das Gute, dass Autor und Verleger des Wörterbuches vor schnöder Beraubung geschützt wurden.

Wer war froher als Bayle? — Es gab wirklich Einen, der noch froher war: Herr Jurieu in allerhöchster Person. Gute drei Jahre hatte er sich still verhalten und fand nun den Zeitpunkt zu einem neuen Ueberfall geeignet. Der verhasste Gegner hatte vieles bei ihm auf dem Kerbholz. Ausser dem Aerger, den er ihm durch Beleuchtung seines Nächstenhasses bereitet, hatte Bayle in seinem Werk etliche Irrthümer des Unfehlbaren zu buchen gehabt und ihm auch Behauptungen nachgewiesen, die seinen eigenen Theorien nach als ketzerische anzusehen waren. Nachdem er schon während der Publication des Buches persönlich und durch willige Agenten es reichlich zu verschreien gesucht, verschaffte er sich nun das behördliche Gutachten aus Paris, fügte alles Unvortheilhafte, was inzwischen über das Unternehmen gedruckt worden, hinzu und brachte es als *„Jugement du Public sur le Dictionnaire critique du sieur Bayle“* an die Oeffentlichkeit.

Bayle replicirte sofort mit einem Flugblatt*, wobei das naive Geständniss des Angreifers, „er habe von dem verwerflichen Buch nichts als den Titel gelesen“, weidlich ausgebeutet wurde. Hierauf griff Herr Jurieu zu seinem alten Auskunfts-

* Betitelt: *Réflexions sur un imprimé, qui a pour titre Jugement du public etc.*

mittel: er wandte sich mit seiner Compilation an die Synode zu Delft und an das Consistorium zu Rotterdam, um eine ausdrückliche Verurtheilung zu bewirken. Von der Synode wurde er abschlägig beschieden, das Consistorium ernannte aber eine aus Geistlichen und Laien bestehende Prüfungscommission, die sich über die Eingabe und das angeklagte Werk zu äussern hätte. Unter den erwählten Geistlichen befand sich Bayles intimer Freund Jacques Basnage, worüber Herr Jurieu wohl nur mässige Freude empfunden haben dürfte, und sie wurde nicht grösser, als die Commission dem Autor ein Verzeichniss für anstössig erachteter Stellen seines Werkes zugehen liess, über die er sich zu erklären hätte. Die von Bayle hierauf eingereichte Denkschrift veranlasste betreffenderseits die Entscheidung, dass bei einer Neuauflage gewisse Aenderungen und Streichungen vorzunehmen seien, wozu der Autor selbst in seinem Schreiben geeignete Vorschläge gemacht. Ueber Einzelnes, wo ihm Streichung unzulässig schien, beantragte er Aufklärungen zu bringen, die etwaige Missverständnisse vollauf beseitigen würden. Es kam zum gewünschten Einverständniss und alles Verabredete wurde bei den vom Autor selbst veranstalteten Neuauflagen pünktlich eingehalten. Nach seinem Ableben sorgte der Verleger für Wiederherstellung der ursprünglichen Fassung.

Dieser den Erwartungen des streitsüchtigen und boshaften Jurieu durchaus zuwiderlaufende Ausgang darf füglich als ein Zeichen der Besinnung angesehen werden, die inzwischen maassgebenden Ortes unter dem Einfluss der allgemeinen Entrüstung über die Bayle zugefügte Ungerechtigkeit mit der Amtsentsetzung durchgedrungen war. Nur Herr Jurieu mit seinem pfäffischen Hass war sich gleich geblieben. Für Jahre hinaus in verächtliches Schweigen gehüllt, schwand er dem von ihm tief gekränkten Gelehrten aus dem Gesichtskreise.

22.

Bayles unerschütterliches Ansehen, das Herrn Jurieu um den Schlaf gebracht, gründete sich auswärts auf seine ge-

diegenen Leistungen, in engeren Kreisen auf seinen vortrefflichen Charaktor, dem jedes wahlverwandte Gemüth die freudigste Anerkennung entgegenbrachte. Grossentheils in seine rastlose Arbeit aufgehend, für die ihm die Tage kaum ausreichen wollten, hatte er, eine mittheilsame Natur, doch Verlangen nach einer auserlesenen Geselligkeit in engerem Kreis, der ihm mehr bieten konnte als sein ausgedehntor, fleissig betriebener Briefwechsel.

Von Freunden Bayles, die persönlich viel mit ihm verkehrten, stehen die Brüder Basnage in vorderster Reihe. Ihre gegenseitigen Beziehungen wurden auch durch feindliches Vorgehen des ränkevollen Jurieu noch mehr befestigt. Zur Zeit seiner Streitigkeiten mit Bayle hatte er sich auch mit ihnen zu schaffen gemacht, offenbar aus Unwillen über ihre treue Anhänglichkeit für den verhassten Amtsgenossen. Weil dieser alle Gunst des Eiferers verwirkt, sollte kein Anderer zu ihm halten dürfen.

In den ersten Jahren der Fehde mit Bayle hatte der ältere Basnage sich um den Predigerposten an einer Rottordamer Gemeinde beworben. Jurieu mit ihm verschwägert, wie wir wissen, bot gleichwohl alles auf um die Ernennung zu hintertreiben. Dass der Schwager, noch dazu ehemaligor Zuhörer in Sédan, sich der aufdringlichen Vormundschaft des anderen stets entzogen und über viele Dinge anderer Meinung war, hatte schon längst eine peinliche Spannung zwischen ihnen herbeigeführt. Als dann Basnago die Ausfälle Jurious gegen Bayle missbilligte und dessen Versicherungen bezüglich des *Avis aux Réfugiés* für durchaus glaubwürdig erklärte, kam Herrn Jurieus Erbitterung zum Ueberlaufon. Die Bewerbungsangelegenheit bot ihm erwünschten Anlass der „Vorsehung“ die Wege so zu ebnen, dass sie auch seinen Absichten dienlich wären. Aber auch die Vorsehung zeigte sich nicht gefügig: Basnage erhielt don Posten. Fertan war das Tischtuch zwischen den Schwägern zerschnitten. Der um seine Liebesmühe betrogene Jurieu liess es nie an allerhand Verdriesslichkeiten fehlen, um dem anderen seinen Erfolg zu verbittern. Basnage aber kam nie aus dem Gleichgewicht,

mied jede Gegenwehr und hielt sich an seine beruflichen Pflichten, neben denen er auch noch eine ausgedehnte verdienstvolle Thätigkeit in seiner Fachwissenschaft unverdrossen ausübte. Dies und der ihm zusagende Verkehr innerhalb des um Bayle geschaarten Kreises gewährte ihm volle Befriedigung*.

Auch dem jüngeren Bruder, Henri Basnage de Beauval, ward sein treues Halten zu Bayle mit der Ungnade Jurieus vergolten. Von vornherein ihm völlig unabhängig gegenüberstehend, hatte Henri Basnage als Herausgeber der von Bayle übernommenen Monatsschrift es mit dem hoffärtigen Prälaten zu thun bekommen, allemal durch Ausfälle und Beschuldigungen von der Seite her, die jedoch dem Angreifer allemal eine wohlverdiente Zurechtweisung eintrugen. Verschärft ward der Unfriede durch Henri Basnages entschiedene Parteinahme für Bayle im *Avis*-Streit, dem sich dann die gleiche Haltung anlässlich der Predigten Jurieus über den Nächstenhass als echte Christenpflicht zugesellte. Die ohnehin nur oberflächlichen Beziehungen zwischen ihnen wurden hierdurch vollends gelöst. Mit Bayle blieb Henri Basnage desto inniger verbunden. Schon 1684 hatte er die Sache der Toleranz in einer beachtenswerthen Abhandlung verfochten und die ihm anvertraute Zeitschrift** leitete er stets im Geiste des Freundes. Um dessen Wörterbuch hat er sich, wie auch sein Bruder, durch manche belangvolle Mittheilung, durch manche gute Rathschläge ebenfalls verdient gemacht.

Ein noch grösseres Verdienst um das wichtige Unternehmen erwarb sich ein anderer unter den jüngeren Freunden Bayles: Gédéon Huet***. Auch er war nach Aufhebung

---

* Erst 1709, einige Jahre nach Bayles Tode, gab er den Wünschen des Gross-Pensionären Ant. Heinsius (1641—1720) Gehör und zog nach dem Haag, wo er 1723 als Siebziger starb.

** Sie blieb in seinen Händen bis einschliesslich 1709, wo sie es bis zu 24 Bänden gebracht. Geschwächte Gesundheit zwang H. Basnage die Feder niederzulegen. Er zog zum Bruder nach dem Haag, wo er schon im März folgenden Jahres starb.

*** Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Bischof von Avranches, dessen bei Feuerbach im Kap. 7 Erwähnung geschieht. Gédéon Huet, 1650 in der Provinz Orléans geboren, starb 1718 im Haag.

des Edicts von Nantes aus seiner heimischen Pfarre vertrieben worden, der er seit seinem 25. Jahre vorgestanden, um nun in Holland sein Fortkommen zu finden. Hier erwarb er Bayles Freundschaft, deren er sich durch sein redliches Einstehen für Toleranz würdig zeigte. Zwei tüchtige Schriften lieferte er über diese Frage: *Apologie pour les vrais tolérants*, 1690 und das folgende Jahr, als Versuch die Gegnerschaft zur Besinnung zu mahnen, *Lettre d'un des amis de Mr. Bayle aux amis de Mr. Jurieu*. Dieser hatte ihm für die erstgenannte Schrift eine längere Dienst-Suspension zu erwirken vermocht, ohne Huet in seiner zweiten Schrift zu irgend welcher Erbitterung oder Unbilligkeit zu verleiten. Seiner amtlichen Thätigkeit wiedergegeben, die er im Haag ausübte, erbot sich Huet aus freien Stücken das Register zu Bayles inzwischen veröffentlichtem Wörterbuch anzufertigen, dem es von der zweiten Auflage an beigegeben war — eine musterhafte Leistung.

Unter den Förderern des Wörterbuches durch gelegentliche Hinweise und mittelbar verwendbare Beiträge darf der schon mehrfach genannte Jacques du Rondel in Maestricht nicht vergessen werden. Wandellos in seiner Verehrung und Anhänglichkeit für Bayle, war er dem Verlauf der durch Jurieu herbeigeführten Vorgänge mit der lebhaftesten Theilnahme gefolgt, dem ungerecht angeschuldigten Freunde stets Muth zusprechend. Als dieser dann seines Amtes entsetzt worden, suchte er ihn liebevoll aufzurichten und mit der Zuversicht zu trösten, dass der boshafte Widersacher der wohlverdienten Entgeltung nicht entgehen würde. Die Vorsehung, schrieb er einmal, sei dem Freunde, dessen Langmuth und Ergebenheit sie lange genug auf die härteste Probe gestellt, ihrer eigenen Ehre wegen solche Genugthuung schuldig. Um ihn zu erheitern, berichete er ihm auch folgendes Erlebniss mit Jurieu *. „Von jeher habe ich," schrieb er, „einen entschiedenen Widerwillen für den Menschen gehabt. Das

* Diese und die unmittelbar voraufgehende Anführung der 1890 herausgegebenen Briefsammlung entnommen, deren früher S. 9 u. 70 Fussnote zu gedenken war.

beruhte allerdings auf Gegenseitigkeit, so dass ich, den Austausch einer Höflichkeitsvisite ausgenommen, nur vier oder fünf Mal ihn besucht, allemal bloss geschäftlich. Er hat nicht nur die ekelhafte Salbung, die Sie an ihm bemerkt, er trieft förmlich von Salböl, so dass man fast einen ranzigen Geruch zu verspüren glaubt. Alle Neigungen der alten Juden, ihre Verheissungen, ihren Chiliasmus, ihr Prophetenthum und ihre messianischen Ansprüche hat er sich zu eigen gemacht. Daher auch seine Orakelei über die Vernichtung aller unserer Feinde. Das haben Sie nicht richtig gewürdigt. Er redete diesenfalls als gottberufener Gesetzgeber, und als solcher trifft er allgemeine Bestimmungen, ohne sich um die Einzelheiten der Ausführung zu kümmern. Haben Sie diese Würde an dem Biedermann wirklich nicht bemerkt? — Mir ward sie einmal offenbar. Es war in seiner Bibliothek. Ausser uns beiden war noch ein Besuch zugegen. Wir schritten plaudernd die Bücherreihe entlang. Er hatte eine Weile ganz menschlich zu uns geredet, als bei einer Wendung sein Blick auf einen an der Schmalseite des länglichen Raumes befindlichen Spiegel fiel. Plötzlich hob er die Stimme zu einem befehlerischen Ton und sprach mit uns von oben herab, als wenn er kleine Buben vor sich hätte. Da ward mir deutlich, dass er, sein Spiegelbild wohlgefällig betrachtend, die bekannten Lichtbüschel, ihm allein sichtbar, an seiner Stirn wahrgenommen haben muss, die ihn seines mosaisirenden Berufs eingedenk werden liessen".

Bald nach Herausgabe vom ersten Bande des Wörterbuchs ward Bayle mit einem Besuch bedacht, der für beide Theile zu erfreulichen Beziehungen führen sollte. Protestant und Pfarrerssohn wie sein von ihm hochverehrter Landes- und Glaubensgenosse war Pierre Desmaizeaux*, zwanzig Jahre jünger als dieser, seiner akademischen Ausbildung wegen in Genf gewesen, da inzwischen sämmtliche protestantische Hochschulen in Frankreich aufgehoben worden. Ohne jede Aus-

* Er war 1666 in der Auvergne geboren, studirte anfangs Theologie, dann Philologie und Geschichte. Sein Leben beschloss er 1745 in London, also ziemlich hoch betagt.

sicht auf angemessene Versorgung daheim, befand er sich nun unterwegs nach England, wo er ein erspriessliches Auskommen erhoffte und auch fand. Durch seine Sprachgewandtheit und sonstige Kenntnisse brachte er es dort zu einer schriftstellerischen Thätigkeit von nachhaltiger Wirkung, wie sie dazumal vom Auslande her zur Beleuchtung der nichtswürdigen Zustände in dem pfäffisch und regiererisch zugrunde gerichteten Frankreich durchaus nöthig war. Das diesem voraufgegangene persönliche Zusammensein mit Bayle, das nur wenige Wochen gewährt haben kann, ward der Ansatz zu einem herzlichen Briefwechsel. Dem hierbei entfalteten gegenseitigen Vertrauen ist es wohl zuzuschreiben, dass Desmaizeaux nach dem Ableben Bayles von dessen Freunden mit der Biographie desselben und mit der Besorgung der Gesammtausgabe seiner Werke betraut wurde.

In London, wo Desmaizeaux sich niedergelassen, stand er in Verkehr mit den meisten dort lebenden Flüchtlingen aus Frankreich. Solche gab es dort auch aus den Reihen der katholischen Bekennerschaft, allerdings durch besonderen Freisinn ausgezeichnet. Als bedeutendster unter ihnen glänzte Charles de Marguetel de Saint-Évremond aus St. Dénis-Legouast in der Normandie, um die Zeit von Desmaizeauxs Eintreffen in der Themsestadt schon ein recht alter Herr *, dort völlig eingelebt nach einem mehr als dreissigjährigen Aufenthalt. Nach zeitig vollendeten juristischen Studien war er Militär geworden und hatte als solcher unter Condé und Turenne die Feldzüge zu Ende des dreissigjährigen Krieges mitgemacht. Obwohl mit Leib und Seele Krieger, hegte er, bei ausgezeichneter Geistesbegabung, auch ein grosses litterarisches Interesse. Früh mit dem für seine Zeit überaus freidenkerischen Gassendi befreundet, dazu ein warmer Verehrer Montaignes, zeichnete sich St. Évremond bereits in jungen

* Er war 1610 geboren und starb 1703 zu London, nachdem ihm noch vergönnt worden, die Gesammtausgabe seiner Schriften unter dem einsichtigen Beistand Desmaizeauxs zu ordnen. Diesem werkthätigen Freunde hat man auch eine werthvolle Biographie St. Évremonds zu danken; dazu die Herausgabe von dessen Schriften.

Jahren durch seine spöttischen Bemerkungen über das Unwesen höfischer Kriecherei und damit verwandter Erscheinungen aus. Anfang der vierziger Jahre erregte er Aufsehen durch eine meisterhafte Satire gegen die französische Akademie, die seinem Schirmherrn Condé überaus wohl gefiel. So gern dieser über Andere lachte, so wenig vertrug er Spott, der ihn selber traf. Eine ihm hinterbrachte kecke Aeusserung über ihn und über andere Hoheiten nöthigte den jungen Witzbold das Weite zu suchen. Er kam zunächst nach Holland, wo er einige Zeit zubrachte, mit Jan de Witt und durch diesen auch mit Spinoza freundschaftlich verkehrend. Von 1661 ab lebte er in London, seine gediegenen Kenntnisse in der altklassischen Litteratur zu mancherlei werthvollen Untersuchungen verwendend, daneben auch in Gelegenheitsschriften voll Geist und Scharfsinn seine rege Theilnahme an dem Treiben der Mitwelt kundgebend, so namentlich auch in einem sympathischen Gutachten über Bayles Wörterbuch. Mit diesem selbst dürfte er nur mittelbar durch den auch ihm befreundeten Desmaizeaux in Verkehr gestanden haben. Manche der Schriften hat Bayle in den seinigen mehrfach berücksichtigt.

Auch unter gebildeten Engländern hatte Bayle manche Anhänger und Verehrer. Wahrhafte Freundschaft verband ihn mit dem selbst als Denker bedeutenden Lord Shaftesbury*, obwohl ein Altersunterschied von vierundzwanzig Jahren zwischen ihnen bestand. Nach Auflösung des Parlaments 1698, in dessen Unterhause er einen Sitz seit 1695 innegehabt, verbrachte er eine längere Zeit in Holland, was ihn mit Bayle zusammenführte. Gegen Ende des Jahrhunderts durch den Tod seines Vaters Mitglied des Oberhauses geworden, kehrte er in die Heimat zurück, unterbrach sein

* Zu London 1671 geboren, hatte er eine überaus sorgfältige Erziehung genossen, worauf grössere Reisen in Frankreich und Italien folgten. Er war schwächlicher Gesundheit und starb 1711 in Neapel, kaum 42 Jahre alt. Ueber seine wissenschaftliche Thätigkeit vergl. Fr. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. 1, Cap. 5, Abschn. 3.

staatsmännisches Wirken aber schon 1703, als eine rückläufige Richtung im Staatsleben ihm die Betheiligung daran verleidete. Nach einem kürzeren Aufenthalte im Auslande, wobei Holland nicht vergessen ward, lebte er in ländlicher Zurückgezogenheit seinen Studien, deren Früchte er in einer Reihe verschiedener Abhandlungen, meist ethischen Inhalts, niederlegte. Mit Bayle, der ihn sehr schätzte, blieb er in brieflichem Verkehr, zumeist litterarische und wissenschaftliche Fragen betreffend, wobei namentlich Lockes philosophische Ansichten häufig erörtert wurden.

Die auswärtige Verehrerschaft Bayles erstreckte sich in noch höhere Kreise. Im Spätherbst vom Schlussjahr des 17. Jahrhunderts bereiste die verwitwete Kurfürstin Sophie von Hannover [geb. 1630, gest. 1714] mit ihrer Tochter, der Kurfürstin bald darauf Königin von Preussen Sophie Charlotte [geb. 1668, gest. 1705], die Niederlande. Beide mit Leibniz befreundet und auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit stehend, waren sie mit den Schriften Bayles wohl vertraut. Zum Theil seinethalben waren sie zu einem kürzeren Verweilen nach Rotterdam gekommen. Eines Abends ward ihm die Aufforderung, die beiden Reisenden zu besuchen. Es war spät und Bayle, von seinem bösen Kopfweh geplagt, schon zu Bett. Er liess sich entschuldigen und die hohen Herrschaften begaben sich den folgenden Morgen früh nach dem Haag. Dort trafen sie seinen Freund Jacques Basnage, gelegentlich bei seinem Gönner, dem Grosspensionären Heinsius, zu Besuch. Es wurden Veranstaltungen getroffen, Bayle, trotz allen Sträubens, zu einer Fahrt nach dem Haag zu vermögen. Er kam wirklich, vielleicht durch die Aussicht angelockt, seinen ehemaligen Zögling Alexander v. Dohna, in dessen Begleitung die Fürstinnen reisten, wieder zu sehen. Bei ihm wurde der ceremonienscheue Gelehrte untergebracht, und so liess er sich ein mehrtägiges Zusammensein mit den kenntnissreichen Verehrerinnen gefallen, wie es der gleichfalls hinzugezogene Basnage in seinen Denkwürdigkeiten berichtet. Für eine gemeinsame Fahrt nach Delft, die auch noch beantragt wurde, war er nicht zu haben: man trennte sich im Haag.

23.

Das Anfangsjahr des neuen Jahrhunderts — selbstverständlich 1701* — verwendete Bayle zum Fertigstellen der zweiten Auflage des Wörterbuches, die das Jahr darauf veröffentlicht wurde. Ueberdies war er durch Neuauflagen verschiedener seiner übrigen Werke reichlich in Anspruch genommen. Daneben wurde die Monatsschrift von Henri Basnage, wie auch schon mehrfach vorher, mit gelegentlichen Beiträgen bedacht. Sein rastloser Geist hatte daran nicht genug. Die reichen Früchte seiner ausgedehnten Belesenheit, soweit dies über den Bedarf des Wörterbuches hinausging, fasste er zu einem neuen Werk grösseren Umfangs zusammen, das, im Laufe von 1702 fertig gestellt, zu Ende des folgenden Jahres an die Oeffentlichkeit gelangte. Anfänglich nur auf den einen Band berechnet, kamen 1705 zwei weitere hinzu, denen dann noch 1706 ein vierter beigefügt wurde.

Betitelt ist dieses Werk: *Réponse aux questions d'un provincial.* Der Anklang an die berühmten Briefe Pascals gegen die Jesuitenmoral legt die Vermuthung nahe, dass es auch hier auf eine Stellungnahme zur Führerschaft des erneuerten Katholicismus abgesehen sein könnte. Die in Briefform gehaltenen Erörterungen sind jedoch nicht an einen geistlichen Provinzialen, sondern einfach an einen Provinzler gerichtet, mit dem verschiedene von ihm angeregte Gegenstände besprochen werden. Eröffnet wird das Werk mit Betrachtungen über die Vorzüge des Grossstadtlebens, dessen Nachtheile aber auch Beachtung finden. In bunter Abwechslung folgen dann, zumeist an actuelle Erscheinungen der Litteratur anknüpfend, Erörterungen über anonyme und pseudonyme Verfasserschaft und deren Ermittelung, über buchliche Fälschungen und Erfolge, über litterarische Schnitzer und ihre Wirkungen, über Zeitungen und deren Verlässlichkeit,

* Es verdient festgelegt zu werden, dass die Rechenkunst besserwisserischer Regierer beim Uebergang vom 19. ins 20. Jahrhundert dieses mit dem Schlussjahr des abgelaufenen beginnen liess, ohne zu beachten, dass gerade die Zahl 1900 dem mit ihr abschliessenden Jahrhundert dessen Bezeichnung als neunzehntes gab.

über Lobrednerei wie sie namentlich an der französischen Akademie bräuchlich, über die Spracheigenheiten bedeutender Autoren und über den allgemeinen Gebrauch von Ausdrücken ohne wirkliche Kenntniss ihrer eigentlichen Bedeutung. Besondere Aufmerksamkeit wird den die Aufklärung betreffenden Erscheinungen gewidmet: Propheterei und damit zusammenhängende Unredlichkeiten, Besessenheit und Zauberei, Magie und Hexenwesen, deren vermeintliche Strafbarkeit, deren Beziehungen zum Glauben, — alles mit entschiedener Unbefangenheit untersucht. Auch für die Toleranz weiss Bayle sein Fürwort hier häufig einzulegen: die Frage, ob Ketzern gegebene Zusagen bindend seien*, wieviel Verlass fürstliche Zusicherungen in eigens dafür ausgefertigten Urkunden haben, finden hier so eingehende Prüfung wie sie der landläufigen Behauptung, dass Religion die Grundlage der Staaten bilde, zutheil wird.

Von ganz besonderem Interesse sind des Autors Excurse auf das Gebiet der Politik. In seinen bisherigen Druckschriften dieses nur streifend, zeigt er dort seine Gesinnung nur mittelbar in der schonungslosen Blosslegung absolutistischer Abscheulichkeiten. Wie freisinnig Bayle diesenfalls war, lässt sich auch aus dem vorliegenden Werk mehr erschliessen als endgiltig festlegen, obwohl man über die Richtung seiner Ansichten keineswegs in Zweifel bleibt. Eine Schrift über das französische Königthum veranlasst ihn in seinem neuen Werk zu Betrachtungen über den Despotismus, dessen Nachtheile genau angeführt werden, freilich bei gleichzeitigem Hinweis auf die Gefahren, wie sie dazumal der „Freistaat" Polen eindringlich genug vor Augen führte. Immerhin wird das Wünschenswerthe einer richtigen Mitte zwischen diesen beiden Extremen gebührend betont, allerdings ohne dies in einer positiven Darlegung zu verdeutlichen**. Man hat sich diesen-

* Vergl. die ausführliche Wiedergabe bei Feuerbach in seinem Kap. 4.

** Thatsächlich hat Bayle in seinen Schriften die rein politischen Tagesfragen unberührt gelassen. Wahrscheinlich weil er sich auf staatsrechtlichem Gebiet die nöthige Competenz nicht zutraute. Er

falls mit dem reinpersönlichen Herzenserguss des Autors am Schlusse seiner Abhandlung zu begnügen. „Nichts herrlicheres giebt es, als die Freiheit", heisst es hier. „Je mehr man ihrer geniesst, um so mehr verlangt man nach ihr. Ihre grössten Reize erschliesst sie freilich denen, die das Joch der Knechtschaft erduldet. Die Freude über ihren neuen Zustand entspricht dem Wonnegefühl beim Abstreifen der Ketten, die sie getragen. Mögen ihre Klagen über die Unleidlichkeit der ausgestandenen Demüthigungen übertrieben scheinen, schwerlich ist das übertrieben, was sie als Glück der erlangten Befreiung preisen".

Nur den ersten Band zeichnet eine durchgehende Mannigfaltigkeit des Inhalts aus. In den drei übrigen geräth der Autor in theologische und philosophische Polemik, ihr so viel Raum gebend, dass die vorher in Sicht gehaltene Vielheit von Gegenständen stark zurückgedrängt wird. Die Persönlich-

---

beschränkte sich hier auf die ihm am Herzen liegende Toleranzfrage, die er seinen darin der Belehrung sehr bedürftigen Zeitgenossen unablässig vorhielt. Ueber das dazumal aufgekommene Problem der Volkssouveränetät äussert er sich nur brieflich in einer Weise, die eine unverkennbare Rathlosigkeit verräth. Bei seiner entschiedenen Abkehr vom *„gouvernement arbitraire"*, scheint es ihm doch nicht einleuchten zu wollen, dass jene Lehre nur eine Formel ist, welche die Patrimonialansprüche der Dynasten über Staat und Bevölkerung zurückweist und das im Staat zu erzielende Gemeinwohl als eine alle dessen Angehörige umfassende gemeinsame Angelegenheit betont, die am sichersten nach gegenseitig vereinbarter Rechtsnorm, gleich bindend für „Obrigkeit und Unterthanen", zu behandeln und zu fördern ist. Bayle kommt anscheinend über den dem Einzelnen unerlässlichen Gehorsam gegen die bestehende Ordnung nicht hinaus, und so entgeht ihm in der betreffenden Lehre die Erkenntniss der Thatsache, dass Staat und Volk als sittliche Gemeinschaft mit unabweisbarem Selbstzweck durchaus Eins sind, die Regierung mit ihren Organen lediglich Mittel für eben diesen ihr vorausgesetzten Zweck, da sie, sich selbst zum Zweck machend, den Staat unfehlbar gefährdet, daher nöthigenfalls, wie auch dazumal in England geschehen, beseitigt und durch eine geänderte Functionsform ersetzt werden kann, während das Volk, als sittlich verbundene Einheit zu gemeinsamer Wohlfahrt, der dauernde Träger des Staates verbleibt.

keiten anlangend, mit denen Bayle sich kritisch auseinandersetzt, sind hier einige Aufschlüsse zu ertheilen*.

Schon nach den sechs ersten Briefen vermischten Inhalts bringt der zweite Band deren gegen zwanzig, ein 1702 erschienenes Buch „Ueber den Ursprung des Bösen" von William King [geb. 1650 bei Aberdeen, gest. 1729 als Erzbischof von Dublin] betreffend, das auch von Leibniz in einer Beilage zur Theodicee beurtheilt worden. Einem nur zwei Briefe fassenden geschichtlichen Aufsatz folgen dann wiederum gegen zwanzig, den Schriften des Theologen Jacques Bernard** gewidmet, dessen weitere Leistungen dann im dritten und vierten Bande eingehend geprüft werden. Der eben genannte war ein Vetter des langehin mit Bayle befreundeten Theologen Jean Leclerc und an einer von diesem herausgegebenen Zeitschrift betheiligt, die nach dem Rücktritt Bayles von den *Nouvelles* ins Leben getreten war. Jean Leclerc entstammte einer angesehenen Gelehrtenfamilie zu Genf, wo er 1657 geboren war. Seine Heimat hatte er 1682 verlassen, lebte einige Zeit in London, vorher die eben gedachten Beziehungen zu Bayle in Holland anknüpfend, wohin er 1684 zurückkehrte und in Amsterdam eine Professur für Hebräisch und Philosophie erhielt, die er bis zu seinem Tode 1736 innegehabt. Er hat sich um die Verbreitung der Lehren Lockes verdient gemacht und diesem selbst persönlich nahe gestanden. Geschätzt sind auch seine recht freisinnigen Werke auf dem Gebiete der biblischen Exegese. Wiewohl durchaus für Gedankenfreiheit und Toleranz eingenommen, war er doch nicht ohne eine gewisse doctrinäre Befangenheit, die zu einer seinerseits mit merklicher Gehässigkeit ausgeübten Polemik gegen Bayle führte. Der Abwehr

* Ueber den Inhalt dieser kritischen Erörterungen berichtet Feuerbach in seinem Kap. 9, ein Detail wird schon Kap. 3 berührt.

** Geboren 1658 zu Nyons, Dauphinée, hatte er dort, nach beendeten Studien in Genf, durch kühnes Auftreten gegen die regiererischen Abscheulichkeiten sein Predigeramt 1680 verwirkt. Entfloh nach Lausanne, kam dann nach dem Haag, wo er mittels Unterrichtgeben und litterarischer Handlangerschaft sich kümmerlich forthalf. Er starb 1718.

Leclercs gehören längere Partien der *Réponse*. Einen nicht minder eifrigen Widersacher fand Bayle an dem Glaubens- und Schicksalsgenossen Isaac Jaquelot, geb. 1647 zu Vassy, einem der Hauptorte des französischen Protestantismus im Marnegebiet. Dort bis zum Widerruf des Edicts von Nantes als Pfarrgehilfe seines greisen Vaters wirkend, war er nach dessen kurz darauf erfolgten Tode nach Heidelberg und dann nach dem Haag gekommen. Als Kanzelredner bedeutend, fand er hier eine Anstellung, die ihm jedoch durch Jurieus unablässige Chicanen so verbittert wurde, dass er 1702 die ihm vom König Friedrich I. von Preussen angetragene Hofpredigerstelle annahm und sofort nach Berlin ging, wo er jedoch, ohnehin oft kränkelnd, schon 1708 starb. An Begabung weit hinter Leclerc zurückstehend, war er philosophisch ein ebenso erbitterter Gegner Spinozas wie Bayles.

Den fast gleichzeitig gegen Bayle ankämpfenden drei französischen Theologen gesellte sich dann noch ein vierter hinzu. Herr Jurieu konnte sich die Genugthuung nicht versagen, mit einem Libell *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu* hervorzutreten. Auf diese wörtliche Wiederholung aller früheren Beschuldigungen zu antworten, hielt Bayle unter seiner Würde, was sicherlich der Berechnung des alten Streithahns zuwiderlief. Fortan verhielt er sich ruhig bis an seinen 1713 erfolgten Tod.

24.

Inzwischen war das neue Jahrhundert um ein Jahrfünft vorgerückt. Die Zeit über hatte sich Bayles Gesundheit, bis auf das seit jeher regelmässig wiederkehrende Unwohlsein, leidlich gehalten; mit 1706 wurden die Intervalle kürzer und die Nachwirkungen erschwerlicher für seine Arbeitsfähigkeit. Tapfer kämpfte er auch hiergegen an und nützte die guten Stunden bestens aus.

Zweifellos infolge einer weiter gedrungenen Kunde hierüber erhielt Bayle im Februar 1706 von einem vornehmen Herrn im Haag die Aufforderung, dessen Hausgenosse zu

werden, unter Zusicherung jeglicher Unabhängigkeit und einer angemessenen Vergütung. Die Aufforderung, in sinniger Weise an Bayles eigene Betrachtungen über die Vorzüge der Grossstadt in seinem neuesten Werke anknüpfend und auf die Nothwendigkeit einer besseren Pflege seiner Gesundheit hinweisend, um länger der Wissenschaft und seinen Freunden erhalten zu bleiben, kam vom Grafen Albemarle. Träger dieses Titels war aber ein geborener Holländer: Arnold Joost van Keppel.* Um 22 Jahre jünger als Bayle, war er 1688 mit Wilhelm III. nach England gekommen und ihm fortan ein treuer Gefährte im Alltagsleben verblieben, an allen seinen Feldzügen betheiligt und in Staatsangelegenheiten durch sein besonderes Vertrauen ausgezeichnet. Nach des Königs Tode 1702 war er nach Holland zurückgekehrt, mit einem höheren Amt bekleidet. Durch sein leutseliges offenes Wesen und seine natürliche Heiterkeit genoss er allgemeine Beliebtheit zu beiden Seiten des Kanals. Die angenehme Geselligkeit seines Hauses im Haag hoffte er durch Bayles Anwesenheit zum Mittelpunkt eines regen geistigen Lebens machen zu können.

Bayle lehnte ab. Zunächst wohl auf Grund seines ausgesprochenen Unabhängigkeitssinnes, der ihn das Verweilen in einfachen Verhältnissen bei völliger Freiheit dem Glanze einer noch so vortheilhaften Stellung im Hause eines Anderen vorziehen liess. Aber auch sein Befinden gestattete keine andere Entscheidung. „Die Vorsehung gestaltet das Geschick mancher Leute derart," antwortete er, „dass ein Gut ausbleibt, wenn es willkommen wäre, aber wenn es sich einstellt,

---

* Geboren 1669 im Haag, beschloss er sein thatenreiches Leben ebendort 1718. In der vorhin mehrfach angeführten Schrift von L. Betz über Bayles publicistische Thätigkeit wird Lord Albemarle, S. 116 Fussnote, irrthümlich als Engländer und die an Bayle ergangene Aufforderung eine Uebersiedelung nach London geltend angegeben. Ebenso verwechselt Betz, S. 112—113, die Brüder Basnage, indem er Voltaires auf Jacques Basnage bezügliche Aeusserung, die dessen Verhältniss zu Ant. Heinsius betrifft, mit Henri Basnage in Zusammenhang bringt.

durchaus unannehmbar ist. So ergeht es mir: ich muss mich als erschöpften Greis ansehen. Nur äusserste Einförmigkeit meines Daseins, wie sie mir seit langen Jahren zur Gewohnheit geworden, schützt mich vor beständiger Krankheit, und daher darf ich an eine geänderte Lebensweise nicht denken. Das bessere Glück nahet sich mir zu spät. Wäre es früher gekommen, hätte es mich zum zufriedensten der Menschen gemacht; dann wären die Gründe, die bei mir für das Leben in einer Hauptstadt sprechen, allein ausschlaggebend gewesen. Um 1690, einwenig früher oder später, hätte eine solche Aufforderung, wie die nun gewordene, mir zugehen sollen: all mein Wünschen wäre überboten und ich hätte meine Einsichten um ein Erhebliches erweitern können; nun muss ich mich mit ihnen begnügen, so unzureichend und lückenhaft sie eben sind".

Einstweilen gestattete ihm sein Zustand an noch eine Schrift polemischen Inhalts die Hand zu legen, die ihm durch Leclercs unausgesetzte Angriffe abgenöthigt wurde. Es sind die *Entretiens de Maxime et Themiste,* eine Beleuchtung des ganzen Streitverfahrens dieses Gegners. Unter Rechtfertigung der von Bayle eingehaltenen Principien, wird die Unrichtigkeit der von Leclerc daraus gezogenen Schlüsse nachgewiesen, wobei ihm sowohl Entstellung der Grundfrage wie auch Verschweigung des von Bayle als unwiderleglich Dargebrachten vorgeworfen wird. Auch noch eine gegen Jaquelot gerichtete Erwiderung, im vierten Bande der *Réponse aux questions d'un provincial* aufgenommen, gelangte diese Zeit zur Niederschrift.

Vom Sommer ab war Bayle durch heftige Brustbeklemmungen belästigt, denen sich ein merklicher Kräfteschwund beigesellte. Hektische Belastung, seiner mütterlichen Verwandtschaft eigen, machte sich immer entschiedener geltend; zu ärztlichem Einschreiten dagegen war er, all derlei nun für wirkungslos haltend, nicht zu bewegen, so dringend auch Freunde dazu mahnten. War sein Zustand erträglich, so hielt er sich unverdrossen an seine gewohnte Thätigkeit. Im November schrieb er einem Freunde, er habe den Plan eines

Nachtragbandes zum Wörterbuch aufgegeben, da ihm, philosophisches Räsonnement ausgenommen, alles andere verleidet sei. Im Laufe des December waren die Auseinandersetzungen mit Leclerc und Jaquelot zum Abschluss gelangt, bis auf einige später anzufügende Anmerkungen.

Unmittelbar nach Weihnachten, am 28. December 1706, ward er vom Tode ereilt, nach kaum angetretenem 60. Lebensjahr; das zurückgelegte 59. war nur mit einem Monat und zehn Tagen überschritten. Noch den ganzen dritten Weihnachtstag hatte er bei der Arbeit zugebracht. Den folgenden Morgen gegen neun war seine Wirthin zu ihm ins Zimmer gekommen, um nach dem Feuer zu sehen, wobei er eine hierauf bezügliche Frage mit leiser Stimme an sie gerichtet hatte. Unmittelbar darauf that er seinen letzten Athemzug. Von seinen Freunden, die sofort davon in Kenntniss gesetzt wurden, war keiner bei seinem Hinscheiden zugegen.

Bayles letzter Federstrich sollen die Worte gewesen sein: *voilà ce que c'est que la vérité.* So berichtet Voltaire* und fügt hinzu: überall hat er die Wahrheit gesucht und überall nur Irrthümer gefunden. „Fanatische Widersacher," äussert ein neuerer Verehrer,** „haben Bayles Andenken zu entwerthen geglaubt, indem sie ihn des Skepticismus beschuldigt: allerdings hat er gezweifelt, aber an Dingen, die man stets bezweifeln wird, doch hat ihn das nicht gehindert zuversichtlich an Recht und Pflicht, an Tugend und wahres Menschenthum zu glauben. Sein Zweifel, auf sittlicher Grundlage ruhend, heilsam und fruchtbringend, war ihm eine Art Religion, mit Gedankenfreiheit als Ausgangspunkt und mit der Toleranz als Endziel. In ihm hat die Neuzeit ihre Geburtswehen durchgemacht".

---

* *Lettre sur les Français,* gerichtet an den Herzog Ferdinand von Braunschweig (1721—1792), den verdienstvollen preussischen Feldherrn im siebenjährigen Kriege. Die neue Säkularausgabe der Werke Voltaires bringt den Brief in ihrem 26. Bande.

** P. Lanfrey in seiner hier mehrfach angezogenen Schrift: *l'Église et les philosophes au XVIII. siècle. Chap.* III gegen Schluss.

Einsam wie er gestorben, hatte er gelebt: ausschliesslich seiner grossen Aufgabe hingegeben, bei deren Durchführung ihm zu viele Hindernisse sich von selbst in den Weg stellten, als dass er je hätte denken können auch noch die Sorgen über sich zu nehmen, die vom Ehestande unabtrennbar sind. Freilich hat er, bei seiner Gemüthsart, dies kaum als Verzicht empfunden. Alleinsein war ihm Bedürfniss und bei seinen bescheidenen Einkünften auch Erforderniss, zumal nach seiner Amtsentsetzung. Bei seiner Genügsamkeit konnte er mit wenigem auslangen. Was dieses besagen will, ersieht man aus seinem Nachlass: er enthielt ein Ersparniss von zehntausend Gulden baar, offenbar für späteres Alter zurückgelegt, die nun seiner mütterlichen Verwandtschaft zufielen. Seine für eine Neuauflage des Wörterbuchs verfassten Artikel und Zusätze hatte er letztwillig seinem Verleger zuerkannt. Jacques Basnage, sein Testamentsvollstrecker, erhielt die theologischen und kirchengeschichtlichen Werke seiner Bibliothek, die übrigen bekam der Admiralitätsschatzmeister van Paets, vermuthlich ein Sohn des edlen und freisinnigen Mannes, dem Bayle zu grossem Dank verpflichtet war. Als weiteres Zeichen dieser Erkenntlichkeit erhielt die Tochter seines Gönners eine werthvolle Goldmedaille, 1691 in Kurbrandenburg geprägt, die ihm 1702 vom Grafen Dohna verehrt worden war. Bayle hatte auch die Armen seiner Gemeinde mit einem Legat von einhundert Gulden bedacht. In der zugehörigen Kirche, der französischen von Rotterdam, wurde er bestattet. Wir dürfen annehmen, dass Jacques Basnage die Feierlichkeit dabei zu verrichten gehabt.

25.

Das allgemeine Interesse für Bayles Wirken blieb zunächst dem Wörterbuch zugewandt. Der wenige Jahre vor seinem Tode vollendeten zweiten Auflage folgten im Laufe des nämlichen Jahrhunderts noch etwa acht weitere, darunter allerdings auch fehlerhafte Nachdrucke, diese in Frankreich bewerkstelligt, immerhin ein Zeichen, dass die beschränkte

und finstere Denkart, gegen die er muthig angekämpft, auch dort im Schwinden war. Schon zu seinen Lebzeiten wurden Unterhandlungen wegen einer englischen Ausgabe gepflogen. Sie erschien 1709 in vier Foliobänden, die einige Jahrzehnte später durch eine zehnbändige, sorgfältig durchgesehene und erweiterte abgelöst wurde. Gleichzeitig kam es auch zu einer deutschen Ausgabe, doch nur in Auszügen, von der Hand des vielgeschmähten Gottsched; gegen Ende des Jahrhunderts wurde sie neu aufgelegt, sicherlich nicht ohne Benützung der inzwischen auf Veranstalten der Freunde Bayles durch seinen treuen Anhänger Desmaizeaux besorgten Normalausgabe. In Amsterdam in vier Foliobänden 1740 veröffentlicht, enthält sie auch die ausführliche Biographie Bayles aus der Feder des Herausgebers. Genau zehn Jahre danach ward ihr die Auszeichnung auf Betrieb der Jesuiten zu Colmar auf öffentlichem Markt durch den Henker verbrannt zu werden; es war dies so wirksam wie die längst vorgenommene Verzeichnung im päpstlichen Index. Die Nachfrage wuchs und rief Concurrenzunternehmungen ins Leben.

Diesen gegenüber behauptete sich Bayles Werk mit dauerndem Erfolg. Was die Nachkömmlinge an Brauchbarem gebracht, ward der bisher letzten Auflage des Wörterbuches einverleibt. Sie umfasst sechzehn Octavbände, 1820—24 in Paris erschienen und von dem trefflichen A. J. Q. Beuchot* besorgt, dem die gebildete Welt auch eine musterhafte Gesammtausgabe der Werke Voltaires [Paris 1829—34] zu danken hat. Mit Zugrundelegung der Ausgabe Desmaizeaux geht die alphabetisch geordnete Artikelreihe bis zum ersten Drittel des fünfzehnten Bandes, das übrige gehört den jener Normalausgabe entnommenen Nachträgen, grossentheils schon vom Autor selbst in dieser Weise veröffentlicht, wie namentlich die der Rotterdamer Prüfungscommission zugesagten Auf-

* Geb. 1773 gest. 1851 in Paris. Hatte Medicin studirt und als junger Regimentsarzt die Feldzüge der Republik mitgemacht. Als Napoleons Gestirn aufging, verliess er den Dienst, um durch seine hervorragende Bücherkunde wissenschaftlich zu nützen.

klärungen * über Atheisten, Manichäer, die Anhängerschaft des Skeptikers Pyrrhon und über die dem Wörterbuch vorgeworfenen Schlüpfrigkeiten. Hinzugefügt ward, wie bei der Normalausgabe, die seiner Zeit gesendert erschienene Erwiderung auf Jurieus Angriffe gegen das Werk, ebenso der Bericht über die ursprünglich geplante Fassung desselben in der Form blosser Berichtigungen und dazu einige im Hinblick hierauf vorbereitete Abhandlungen, die bei der späteren Fassung des Werks keine Verwendung gefunden. Der sechzehnte Band enthält sämmtliche Vorreden der rechtmässigen Ausgaben, die Biographie des Autors von Desmaizeaux nebst verschiedenen Belegschriften, darunter auch die 1728 aufgefundenen eigenhändigen Aufzeichnungen Bayles über die Hauptereignisse seines Lebens, und schliesst mit dem Gesammtregister.

Vor seiner verdienstvollen Ausgabe des Wörterbuches hatte Desmaizeaux noch die übrigen Schriften Bayles, *Oeuvres diverses*, gesammelt zum Druck befördert. Es sind vier Foliobände, Haag 1727—31, also mehr als zwei Jahrzehnte nach Ableben des Autors veröffentlicht. Der erste Band gehört ausschliesslich den wiedergedruckten Jahrgängen der *Nouvelles de la république des lettres*. Bayles polemische Schriften theologischen und religionspolitischen Inhalts füllen den zweiten: zunächst also die gegen den Katholicismus gerichteten, einschliesslich der Protestschriften mit Bezug auf die Widerrufung des Edicts von Nantes, sodann die dem Streit mit Jurieu gehörenden, die zwei von Bayle herausgegebenen Gelegenheitsschriften mit einbegriffen, die den Ausbruch der Fehde bewirkt. Der dritte Band bringt das Kometenbuch mit allen zugehörigen späteren Erörterungen und Fortsetzungen und die vier Theile der *Réponse aux questions d'un provincial*, einschliesslich einer gesonderten Erwiderung an Leclerc. An diese nur neugedruckten Werke reiht sich der vierte Band mit lauter unedirten Schriften. Eröffnet wird er mit dem hübschen Nachruf von Basnage

* Vergl. hier oben Abschn. 21, Seite 86.

de Beauval in dessen Zeitschrift. Es folgen die *Entretiens de Maxime et Thémiste,* deren Herausgabe Bayle nicht mehr erlebte, und der handschriftliche Nachlass, ausschliesslich dessen, was dem Wörterbuch gehörte. An Umfang nicht unbeträchtlich ist die Ausbeute inhaltlich von geringerem Belang: ausser jugendlichen Leistungen, Auszügen aus verschiedenen Autoren zum Zweck akademischer Vorlesungen sowie einen ganzen Cursus der Philosophie nach den Grundsätzen Descartes', fand sich eine angefangene Geschichte Gustav Adolphs, deren zwei vorliegende Kapitel allerdings bedauern lassen, dass das Werk Fragment geblieben. Die Niederschrift dürfte um 1683 stattgefunden haben. Unterbrochen wurde die Arbeit zweifellos durch die unmittelbar darauf ins Leben getretene Monatsschrift. Das erste der vorhandenen Kapitel behandelt die Schicksale des Königs bis 1629, also bis kurz vor seinen Eingriff in den schon elf Jahre währenden Krieg, dessen Vorgeschichte und bisheriger Verlauf im zweiten Kapitel unter sachkundiger Beurtheilung der unseligen Glaubenspolitik der Habsburger zur Darstellung gelangt. Mit einer reichlichen Auswahl von Briefen von und an Bayle, soweit sie dem Herausgeber zugänglich waren *, wird das Ganze abgeschlossen.

Diese Ausgabe ist alleinstehend verblieben. Es liegt das vorwiegend an dem ausgeprägt publicistischen Charakter der in ihr enthaltenen Schriften, deren allmähliges Zurücktreten vor späteren Leistungen von gleicher Beschaffenheit unvermeidlich war, wie tief sie auch in den unmittelbaren Bildungsgang eingegriffen und nachgewirkt. Ueberdies hatte Bayle das Wichtigste des mit ihnen Bezweckten bei seinem Wörterbuch mit im Auge behalten, und die vielen Auflagen dieses Hauptwerks sprechen deutlich dafür, dass das achtzehnte Jahrhundert von ihm die Richtschnur für sein unverdrossenes

* Das neunzehnte Jahrhundert brachte etliche Nachlesen. Die bedeutendste unter ihnen ist die schon früherhin hier erwähnte Briefausgabe, 1890 zu Kopenhagen erschienen: *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle etc.* Nach Originalen in der dortigen Staatsbibliothek von dem daselbst bediensteten E. Gigas besorgt.

Ringen um die höchsten Güter menschheitlicher Entwicklung empfangen. *

Solches ist von dem ihm zunächst stehenden Zeitalter keineswegs übersehen worden. In erster Reihe war Voltaire, den man als den vornehmsten Förderer der Aufklärungszeit zu schätzen gewohnt ist, Bayles Verdienste mit nicht genug zu rühmender Erkenntlichkeit seiner Mitwelt vorzuhalten bemüht. Er nannte ihn *l'honneur de la raison humaine* und erinnerte daran, dass die hervorragenden Geister des nächstfolgenden Geschlechts an seinen Werken denken gelernt, und dass diesen mithin ein dauernder Ehrenplatz in der Weltlitteratur zukomme. Höher als der darin gebotene Reichthum an belehrenden Thatsachen sei die sie beherrschende Kraft der ganzen Darstellung und des Beweisens zu veranschlagen, denn eben hierdurch habe Bayle so nachhaltig auf die intellectuelle Thätigkeit der nächsten Nachwelt gewirkt. ** Trotz dieser Anerkennung, die so redlich wie phrasenfrei ist, wurde Bayles Andenken in der späteren Hälfte des Jahrhunderts von dem Glanze dieses seines fähigsten und rührigsten Jüngers überstrahlt. Mitwirkend dabei war andererseits der Erfolg, den Leibniz, bei aller Würdigung Bayles, mit seiner

---

* Bayles Einfluss auf die deutsche Aufklärung hat L. Betz in seinem hier mehrfach erwähnten Büchlein im Ganzen richtig skizzirt. Für Lessing — von Sam. Herm. Reimarus ganz zu schweigen — ist Bayles Wirken so nothwendig vorausgesetzt wie für Friedrich den Einzigen, der in Gesinnung und in seinem Verhalten betreffs der Religion sich als würdigen Enkel der an Bayles Schriften sich erbauenden Sophie Charlotte zeigt. Ueber den grossen König hinaus hat allerdings seine freisinnige Anschauung bei den Nachfolgern bekanntlich nicht vorhalten wollen: der nach seinem Tode aufgestiegene Wöllnernebel scheint in jenen Regionen noch immer nicht gelichtet zu sein.

** Voltaires Aeusserungen über Bayle finden sich über eine grosse Zahl seiner Prosaschriften verstreut. Am ausführlichsten handelt von ihm das *Siècle de Louis XIV.* — Eine prachtvolle Charakteristik vom kritischen Genie Bayles und dessen Bedeutung für die deutsche Aufklärung giebt Carl Justi in seiner vortrefflichen Monographie: Winckelmann, sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen, Leipzig 1866, Bd. 1, S. 109—114.

Theodicee gehabt, die langehin als gelungene Lösung der von Bayle unablässig betonten Widersprüche zwischen Glauben und Vernunft angesehen wurde.

Die hiemit angebahnte Gegenströmung erhielt gegen Ablauf des Jahrhunderts eine wesentliche Stärkung durch Kants vermittelndes Verhalten dem Glauben gegenüber, und in seinen Spuren folgte eine Entwicklung, die einen Bruch mit den Traditionen der Aufklärungszeit geflissentlich anstrebte. Hierdurch war ein bloss historisches Abfinden mit dem Wirken Bayles gegeben, der fortan mit einem bescheidenen Pflichttheil der Würdigung sich zu begnügen hatte. Die mit dem neunzehnten Jahrhundert einsetzende Geistesbewegung griff auf thatsächlich längst entwerthete Anschauungen zurück, und die von maassgebender Seite eifrig geförderte Reaction hatte im Laufe der ersten Jahrzehnte zu einer Verschärfung confessioneller Gegensätze geführt, die mit einer Intensität zutage trat, als wenn ein Bayle oder Voltaire niemals gelebt und gewirkt hätten.

Um die Zeit ward Ludwig Feuerbach, in der Ausarbeitung seiner Monographie über Leibniz begriffen, zu einer eingehenden Beschäftigung mit Bayle veranlasst. Seine hierbei gewonnenen Einsichten gingen weit über das hinaus, was in vorhandenen Lehr- und Handbüchern, auch wo sie einer freieren Gesinnung entstammten, über den Bahnbrecher der Aufklärungszeit zu lesen war. In Bayles Schriften fand er alles das schon gesagt, was dem rückläufigen Treiben seiner eigenen Mitwelt das Urtheil sprach. Den aufdringlichen Ansprüchen einer finsteren Glaubensherrschaft, die sich nicht mit der willigen Empfänglichkeit gefühlsseliger Gemüther begnügen, sondern auch das Wissen mit allen Errungenschaften jahrhundertelanger Bildungsarbeit von sich abhängig machen wollte, beschloss er, das Wirken des lange nicht nach Gebühr gewürdigten Kämpfers für Gedankenfreiheit und religiöse Toleranz als beschämendes Spiegelbild entgegen zu halten. Dieser enge Anschluss an unmittelbar herrschende Zeitansichten verlieh der Schrift Feuerbachs ein mehr persönliches Gepräge als einer Arbeit historischen Charakters zu-

kömmlich. Das wusste der Autor, der in seinem Vorwort gestand, bei der auf den rein gedanklichen Inhalt der Werke Bayles beschränkten Darstellung auch seinerseits „ein Wörtchen mit dreingeredet zu haben." Hierdurch ward ihm die Rücksicht auf das hinzugehörende Historische von geringerem Belang. Aber auch so, wie Feuerbach seine Aufgabe gefasst und gelöst, ist seiner Arbeit die wissenschaftliche Berechtigung nicht abzusprechen.

Mit Recht heisst es in dem damaligen Vorwort: „Bayle ist schon dadurch ein interessantes Object des Denkens, dass er voller Widersprüche ist. Nur diese Widersprüche in seinem intellectuellen Charakter waren es denn auch, welche dem Verfasser die Veranlassung zu seiner Schrift gaben. Er hatte anfänglich einen ganz speciellen, psychologisch-litterarischen Zweck im Auge; er wollte nichts weiter, als über Bayles Widersprüche ins Reine kommen, den quecksilberflüssigen Franzosen zum Geständniss bringen. Aber der wesentlichste und interessanteste Widerspruch in Bayle ist der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft. Zwar ist dieser Widerspruch in allen Denkern und selbst Orthodoxen der neueren Zeit anzutreffen, ja er ist sogar der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt überhaupt; es wäre daher ebenso interessant wie nützlich, diesen Widerspruch durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch zu verfolgen bis in die verborgensten Winkel der orthodoxesten Seelen, wo er freilich vertuscht ist, und nachzuweisen, wie hier von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und sich selbst hintergangen hat. Allein die Bedeutung dieses Widerspruchs ist wesentlich verschieden, je nach Verschiedenheit der Personen und Zeiten — eine andere in der Seele eines Orthodoxen, eine andere in der Seele eines Philosophen. Namentlich bietet die Art und Weise, wie sich dieser Gegensatz in Bayle ausgesprochen, ein besonderes Interesse dar, zeichnet ihn, als den Culminationspunkt dieses in der Geschichte der Philosophie und Menschheit unumgänglichen Zwiespalts, vor allen anderen verwandten Erscheinungen der neueren Zeit aus."

Bayle vertritt — um es in wenige Worte zusammenzufassen — das Princip des Protestantismus in seiner vollen Reinheit: das Recht selbständigen Denkens gegenüber jeglicher Autorität, um eine Zeit, wo auch der Protestantismus, in Orthodoxie erstarrt, den anfänglichen Vorsprung vor dem Katholicismus einzubüssen bedroht war. Hierin besteht Bayles weltgeschichtliche Bedeutung, die Feuerbach zunächst im Auge gehabt und zum Gegenstand seiner belangvollen Darlegungen gemacht.

Ludwig Feuerbach:

Pierre Bayle.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der Philosophie und Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Katholicismus als Gegensatz von Geist und Fleisch.

Einheit war das Wesen des klassischen Heidenthums, Dualismus, Zwiespalt ist das Wesen des klassischen Christenthums. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegensätze an — wo sollten überhaupt nicht Gegensätze zu finden sein? — und in Folge derselben genug Kämpfe, Leiden, Uebel; allein diese Gegensätze waren nothwendige, diese Kämpfe organisch begründete, diese Leiden und Uebel natürliche, unvermeidliche. Aber das Christenthum gesellte zu den unvermeidlichen Uebeln an sich überflüssige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geistzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegensätzen unnatürliche Gegensätze — den Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft. Der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äussere, politische Ausdruck dieser im Inneren der Menschheit wühlenden Gegensätze. Wo die Menschheit mit sich selbst Eins ist, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen.[1]

Der charakteristische innere Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Ueber- oder Widersinnlichkeit, Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und

in der Sprache der Kirche, der Gegensatz von Geist und Fleisch. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine blosse Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschtem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten, * alle natürlichen Triebe und Neigungen ertödten, sich kasteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchste Tugend, die Tugend des Heiligen. Nicht die Liebe, so sehr sie auch rhetorisch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Hass, sondern die Neigung zur Liebe den Menschen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat schon der Mensch von Natur einen starken Hang — nein! nur die Keuschheit oder vielmehr die Virginität, die Jungferschaft — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, sondern vielmehr einen ihr geradezu widerstrebenden, höchst mächtigen Trieb — war und ist in Wahrheit, als die wider- und übernatürlichste Tugend, die specifische Tugend des Katholicismus. Leicht ist der Glaube, noch leichter die Liebe, doch schwer die Keuschheit. Uebermenschlich ist nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuschheit. Der Begriff des Opfers ist der höchste Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer ist grösser für den natürlichen Menschen, als das Opfer der Keuschheit, der Jungferschaft? Der Himmel ist das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht schon auf Erden den Menschen himmlisch, engelrein und engelgleich? Die Keuschheit. „Die unverletzte Jungfrauschaft", sagt z. B. der heilige Augustin, „ist eine engelhafte Gabe und im verderblichen Fleisch der ewigen Unverderblichkeit Ausübung und Darstellung. Wahrlich, die schon im Fleisch Unfleischliches an sich haben, werden bei der allgemeinen Unsterblichkeit vor den Anderen viel voraus haben." Und der heilige Hieronymus: „Derjenige, den Engel im Himmel anbeten, verlangt nun auch Engel auf Erden." Selbst der Philosoph

* „Des Christen ganzes Leben ist ein heiliges Verlangen", sagt Augustin: *Expositio in epist. Joh. cap.* 4.

Albertus Magnus macht noch — factisch wenigstens — die Keuschheit zur höchsten Tugend, wenn er als die ihr von Christus verheissene Glorie folgende Worte aus der Bibel citirt: „Wer überwindet (nämlich des Fleisches Begierde), dem will ich geben, mit mir auf meinem Stuhl sitzen, wie Ich überwunden habe und bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhl." Offenb. 3, 21. Denn „wer ein heiliges Leben führt, ist Gott nahe." Weish. 6, 20.* Wenn gleichwohl die Ehe im Katholicismus nicht verworfen, sondern geduldet, gebilligt und selbst zu einem Sacrament gemacht wurde, so war der Grund hievon nicht der religiöse Sinn und Glaube, sondern der weltkluge, der äusserlichen Nothwendigkeit sich geschmeidig bequemende Verstand. Schon Augustin macht sich in dieser Materie der augenfälligsten Sophismen und Inconsequenzen schuldig. Nachdem er bis in den Himmel die Jungfrauschaft erhoben, setzt er doch später (in derselben Schrift, aus der die obige Stelle ist, *De sancta virginitate*, *cap.* 18) hinzu: „Die Anhänger und Anhängerinnen der heiligen Jungfrauschaft und ewigen Enthaltsamkeit ermahne ich, dass sie ihr Gut so den Heirathen vorziehen, dass sie die Heirathen für kein Uebel oder nichts Böses halten." Aber wenn die Ehe uns um himmlische Vorzüge bringt, um die Gabe der Engel, um die Eigenschaft der Heiligkeit, ist sie denn dann nicht ein Uebel? Ein Uebel freilich nicht für den falschen, sophistischen Verstand, aber wohl in den Augen der unbedingten Vernunft und des geraden, einfachen religiösen Sinnes, der allein in allen streitigen und zweifelhaften Materien den Ausschlag giebt. Alle die haltungslosen Distinctionen und Sophismen, welche die katholischen Theologen zur Entschuldigung des Geschlechtsactes machten,**

---

* Albertus Magnus: *Enchiridion de virtutibus veris et perfectis* (Schatzkästlein der wahrhaften und vollkommenen Tugenden) *cap.* 6 § 3.

** Wenn es beispielsweise heisst: *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam* (Ehelicher Beischlaf des Kinderzeugens wegen ist nicht sündhaft). Vergl. Petrus Lombardus: *Sententiarum textus* etc. Basel 1513, fol. 193—94. A.

haben die Frommen und Heiligen factisch, durch ihr Leben, zu Schanden gemacht. Mehr aber als das Wort, hat die That in allen praktischen Materien Gewicht. Was man mit Worten aus Nachsicht gegen Andere zugiebt, widerruft die stille, die rückhaltlose That. Die Worte enthalten nur die exoterische, die Thaten die esoterische Lehre. Was also die Heiligen, die Vorbilder, gethan, ist Tugend, was sie unterlassen haben, Sünde, nicht was sie mit dem nachgiebigen Munde verboten oder erlaubt. Freilich sind die Thaten Winke hinter dem Rücken, Winke, die nur der höhere Wahrheitssinn vernimmt und versteht.

Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franciscus von Assisi, und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Producte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die echten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Missverstand — untergeschobene Kinder.

Die Liebe zur Beatrice begeisterte Dante zum Dichter. Aber solche Liebe, auch wenn sie noch so rein und ideal ist, widerspricht dem Wesen und selbst den ausdrücklichen Lehren des Katholicismus. „Nicht den Menschen, sondern Gott im Menschen liebe", sagt ein katholischer Heiliger. Und der fromme Pascal: „Es ist unrecht, an uns sich zu hängen, wenn man's auch mit Vergnügen und gern thut . . . wir sind Niemands Endzweck. . . . Wir müssen sie daran erinnern, dass sie sich nicht an uns hängen dürfen; denn sie sollen ihr Leben damit hinbringen, Gott zu gefallen und ihn zu suchen."* Aber die Liebe liebt eben den Menschen im Menschen und fesselt den Menschen an den Menschen. Der Liebe ist das Irdische das Himmlische, die Seligkeit, die sie in sich selbst findet, die höchste Seligkeit. Die Liebe erhebt das Endliche zum Unendlichen. Dante indentificirt seine Beatrice mit der Theologie. Petrarca feiert die Laura in seinen Sonetten

* *Pensées de* Bl. Pascal: *Pensées chrétiennes.*

und Canzonen als seine allgegenwärtige Göttin; nur die Liebe zu ihr ist der Puls seiner poetischen Ader. Sang er diese Lieder als Katholik? Kamen sie aus seinem katholischen Glauben, oder stimmten sie mit ihm zusammen? Ja wohl, seine Reue über diese Gedichte, seine Bitte an den heiligen Augustin, d. h. an die Personification seines katholischen Gewissens, dieselben ihm zu vergeben, aber nicht der Geist, der diese Lieder schuf, kam aus dem Katholicismus.

So wenig Leo X., obwohl Papst, in seinen Neigungen, seiner Denkart, kurz in seinem Wesen, dem Wesen des Katholicismus entsprach, so wenig entspricht diesem die Kunst als solche, so sehr sie auch von der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wurde. Die Schönheit ist die wesentliche Kategorie, die Gattung der Kunst — heidnische Kraft und christliche Demuth sind ihr als Arten untergeordnet. Auch der christliche Künstler muss das Christliche nicht als ein Christliches, sondern als ein Schönes aus sich herausgebären und darstellen; sein Werk wird und muss auch den Nicht-Christen, wofern er nur Kunstsinn und Verstand hat, ansprechen. Ein Werk, das nur für einen Christen schön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk. Die Kunst erhebt ihre Gegenstände über die Schranke der besonderen Religion in die Sphäre der allgemeinen Menschlichkeit. Was ein wahres Kunstwerk ist, gehört keiner Kirche, keiner besonderen Religion mehr an. Das wahre Kunstwerk ist ein Vereinigungspunkt der gesammten Menschheit. Der Künstler verherrlicht auch in den Werken, welche er ausdrücklich der Verherrlichung seiner Kirche bestimmt, die Kunst, nicht die Kirche. Der Künstler überwindet seinen Glauben, indem er die Gegenstände seines Glaubens zu Gegenständen der Kunst macht. Die Kunst ist nur Kunst, wo sie sich Selbstzweck, wo sie absolut frei, sich selbst überlassen ist, wo sie keine höheren Gesetze kennt, als ihre eigenen, die Gesetze der Wahrheit und Schönheit. Der Künstler unterwirft nicht die Kunst der Religion, sonderu die Religion der Kunst. Das Religiöse in seinem Kunstwerk hat nur untergeordnete Bedeutung: das Wesen ist das Wahre, das Schöne. Der fromm-

gläubige Katholik, der keinen von seinem katholischen Sinn und Glauben unterschiedenen, ästhetischen Sinn hat, erbaut sich auch an dem schlechtesten Heiligenbilde, fällt demüthig vor dem schlechtesten Crucifix nieder; denn es ist ihm, was es als ein religiöses Bild sein soll, ein Erinnerungszeichen an diesen Heiligen, diesen Christus, der ihm hier sinnlich vergegenwärtigt wird. Die Kunstbeschaffenheit ist ihm gleichgiltig und an sich auch für die Religion gleichgiltig. Ja, nur solche Bilder, welche keinen Kunstwerth haben, sind Bilder im Sinne und Geiste des echten Katholicismus, eben deswegen, weil sie bloss religiöse, aber keine Kunstbedeutung haben, weil sie den Menschen nicht abziehen von der frommen Betrachtung des heiligen Gegenstandes, nicht den Sinnen schmeicheln, sondern vielmehr, mit Ekel und Widerwillen an allem Irdischen und Menschlichen ihn erfüllend, nur hinauf zum Himmel seine Blicke ziehen. Ein Heiligenbild dagegen, das Kunstwerth hat, das zieht das Auge auf sich als Kunstwerk, das stellt, so zu sagen, nur sich, nicht den Heiligen dar, das ist kein Augenglas, durch das wir nur den frommen Gegenstand erblicken, sondern ein Diamant, der mit eigenen Farben funkelt, der für sich selbst, daher auch den Nicht-Katholiken entzückt. Vor einem religiösen Bilde kann nur der Nichtkenner eine rein religiöse Andacht empfinden; der Kenner empfindet es nur oder doch zugleich als ein ästhetisches Werk. Wohl ist der Eindruck eines Madonnenbildes ein heiliger Eindruck; aber ihr täuscht euch, wenn ihr dem religiösen Gegenstande als solchem und dem Glauben des Künstlers daran diese Wirkung zuschreibt. Dem Künstler war die Kunst als solche heilig; er hatte sie im höchsten Sinne erfasst und getrieben. Das Höchste war darum seinem hohen Sinne nicht zu hoch; er konnte sich an die Gegenstände der Religion wagen, weil ihm die Kunst als solche zur Religion geworden war. Die Kunst war die Madonna seiner Seele: der entsprechendste Ausdruck, das bezeichnendste Bild, welches er dafür vorfinden konnte, war die Madonna des religiösen Volksglaubens. Der Himmelsglanz, der sie in dem Werke des Künstlers

umfliesst, ist nur ein Schein von der heiligen Flamme seiner Kunstbegeisterung.

Die Bilder der katholischen Kirche also, welche auch den Nicht-Katholiken, ja den, der einen ihr entgegengesetzten Geist hat, ansprechen, sind nothwendig auch aus einem freien, allgemeinen, von ihr unabhängigen, aus einem ihrem wahren Wesen entgegengesetzten Geist entsprungen. Doch wozu Beweise? Wo die Mönchstugend im Rufe der höchsten Tugend, der Heiligkeit steht, da ist die Kunst nothwendig im Verruf. Wo der Genuss überhaupt Sünde, wo der Mensch so unnatürlich, so kleinlich, so unfrei, so furchtsam, so sich selbst gram ist, dass er sich keine Freude, keinen guten Bissen gönnt, wie Pascal, der, nach dem Bericht seiner Schwester im Leben desselben, als ihm in seiner Krankheit feine, wohlschmeckende Speisen verordnet wurden, sich alle nur erdenkliche Mühe gab, nicht zu schmecken, was er ass, wie der heilige Ignatius von Loyola, der sich durch seine Büssungen und Kasteiungen selbst um den Geschmack gebracht hatte*: da ist auch kein Sinn, kein Geschmack für die Kunst, da sind auch die Genüsse der Kunst verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenstand eines Kunstwerks ein religiöser ist, so gewährt es doch immer zugleich einen Augen- oder Ohrengenuss. Wo die widernatürlichste Tugend für die höchste Tugend, die Krankheit für den natürlichen Zustand des Christen oder Menschen, wie Pascal sagt, oder, wie Salvian, die Krankheit des Leibes für die Gesundheit der Seele gilt,** wo die Mortification, die Tödtung und zwar selbst die unmittelbare, die sinnliche Tödtung des Leibes Gesetz, Norm, Princip ist: da ist der ästhetische Sinn, die Basis der Kunst, in die Acht erklärt, die Kunst selber ausser allem sittlichen und rechtlichen Verbande mit dem obersten, dem religiösen Princip. Wählt die Kunst hässliche, abscheuerregende oder nicht vielmehr liebliche, schöne Gesichter zu

* *Vita I. Lojolae etc. a* Petro Ribadeneira. Ingolst. 1590. p. 395.

** Salvianus, gelehrter Presbyter zu Marseille im 5. Jahrhundert. Dessen Schriften, herausg. v. Ritterhus, Altdorf 1611; die angef. Stelle: Seite 334.

ihren Madonnenbildern? Wird also der, dem es seine Religion zur Pflicht macht, den Anblick des Weibes zu fliehen, jede Gelegenheit zu unkeuschen Gedanken zu meiden, sich aller und jeder Sinnenreize zu enthalten*, mit gutem Gewissen sich an dem Anblick eines schönen Madonnenbildes weiden? Kann nicht auch ein Madonnenbild sinnliche Liebe einflössen? Hat sich nicht einst eine Jungfrau selbst in eine Statue bis zum Sterben verliebt? Wenn wir daher gleichwohl die Kunst-Schönheit in Verbindung mit dem Katholicismus, selbst in der Gesellschaft von Mönchen antreffen, so hat diese Erscheinung keinen anderen Grund, als wenn wir in der Nähe von Mönchsklöstern Nonnenklöster antreffen, welche mit jenen durch illegitime, unterirdische Gänge in Verbindung standen.

Nicht weniger als die Kunst, widerspricht die Wissenschaft dem inneren, wahren Wesen des Katholicismus. „Wie so? Wer wird die grossen Verdienste der Klöster und Päpste um die Wissenschaften leugnen wollen?“ Niemand, der wenigstens bei Verstand ist, wird diese Thatsachen leugnen, aber wohl die gewöhnliche Erklärung derselben. Was die Päpste alles gethan und gewirkt, das haben sie deswegen noch nicht immer als heilige Väter, im Einklang mit ihrem ursprünglichen Beruf, gethan. Oder war Leo X. als leidenschaftlicher Jäger und Liebhaber des Lustspiels u. s. w auch der heilige Vater? Was sich innerhalb des Katholicismus entwickelte, das hat sich deswegen noch nicht aus dem Katholicismus entwickelt. Es war der im Menschen unaustilgbare, von den Schranken historischer, überhaupt äusserer Zustände und Verhältnisse unabhängige Wissens- und Bildungstrieb; es war ein der ursprünglichen Bestimmung der Klöster, ein dem Geist und Wesen, woraus sie hervorgegangen, entgegengesetzter Geist und Trieb, welcher die Wissenschaften in die Klöster aufnahm und hier verpflegte. „Vor Benedict von Nursia, dem berühmten Stifter des Benedictinerordens († 544) war Fasten und Beten die einzige Hauptsache der Mönchsinstitute, und wenn Benedict in seiner Regel befiehlt, in jedem

* Vergl. Alb. Magnus, *Enchiridion: De maceratione.* [Von der Kasteiung.]

Kloster seines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuschreiben und eine Büchersammlung anzulegen, so verstand er bloss Unterricht in den ersten Anfangsgründen der Religion, im Lesen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeschrieben und in eine Bibliothek zusammengestellt werden sollten, bloss Bücher der Andacht."* Schon im zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Hroswitha, gab es, wie sie selbst sagt,** Katholiken, die die Bücher der Heiden wegen ihrer zierlichen Schreibart lieber lasen als die Bibel, und besonders an dem Terenz sich erlustigten. Aber war dieses ästhetische Wohlgefallen keine verbotene Lust, keine Anomalie, kein Antikatholicismus? Die fromme Hroswitha spricht sich selbst nicht ganz frei von dem „Fehler" dieser Katholiken, aber sie ist so fromm und redlich, dass sie diesen Fehler als Fehler erkennt, und sucht ihn daher durch geistliche Dramen gut zu machen. Mit der Wissenschaft ist es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, sondern als wissbegierigen Menschen, im Widerspruch mit dem wahren Wesen des Katholicismus. Wer das leugnen will, der muss auch leugnen, dass die Verbindung des Aristotelismus mit dem Katholicismus, der sonnenklarste himmelschreiendste Widerspruch ein Widerspruch war.

Der wissenschaftliche Geist widerspricht dem Geist des Katholicismus. Es sind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wissenschaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wissenstrieb, also mit einem dem Wesen der Wissenschaft entsprechenden Geist getrieben, so wird sie — sei es nun mit oder ohne Bewusstsein — im Widerspruch mit dem Wesen des Katholicismus betrieben, oder sie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entsprechende, Weise getrieben, aber dann wird sie auf eine dem Wesen der Wissenschaft widersprechende Weise getrieben. So trieb der Jesuitenorden die Wissenschaft. Er machte die wissenschaftliche Beschäftigung zu einer Hauptbeschäftigung; aber die Wissenschaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt die

* Eichhorn, Geschichte der Litteratur. I. B. 1805. p. 710.

** M. J. Schmidts Gesch. der Deutschen. 1785. III. B. p. 133

Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung seines Glaubens. Dem frommen Stifter des Jesuitenordens, dem heiligen Ignatius war daher das Studiren eine wahre Marter, weil er es nur aus äusserlichen Gründen, nur im Widerspruch und zwar in bewusstem, gefühltem Widerspruch mit seiner katholischen Frömmigkeit trieb. Damit nicht von den Flammen seiner heiligen Inbrunst, seines geistlichen Propagationstriebes seine Studienplane ergriffen und verzehrt würden, musste er sich die grössten Torturen auferlegen, die strengste geistliche Diät beobachten, sich selbst im Umgang mit seinen Freunden aller Gespräche über geistliche Dinge enthalten.* Was daher die Klöster namentlich für die Wissenschaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiste des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wissenschaftliche Geist und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchstens nur ein Almosen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wissenschaftlichen Geiste, der nun einmal da war, man wusste nicht woher, gespendet wurde — Brosamen, die von der mit himmlischen Speisen überladenen Tafel der Geistlichkeit übrig blieben. Und dieses Almosen wollt ihr so hoch anschlagen? Die Wissenschaften beginnen in Wahrheit erst da, wo wissenschaftlicher Geist beginnt, und dieser beginnt gerade da, wo die Wissenschaften ausser die Klöster hinaus in die Hände freier Menschen übergehen, solcher Menschen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel des Glaubens zu stellen. Erasmus ist ein schönes Beispiel dieses Ueberganges. In ihm emancipirte sich der wissenschaftliche Trieb, zu den Büchern fühlte sich sein Geist mächtig hingezogen, — *ad litteras tantum rapiebatur animus*, wie er von sich selbst sagt in seinem Briefe an den Prior seines Klosters — aber eben deswegen entsprang er aus seinem Kloster. Das Klosterleben widersprach ebenso seinem geistigen wie seinem physischen Menschen. Die Körper revolutioniren ebensogut wie die Geister.[2]

* Ribadeneira: *Vita Ign. Lojolae* p. 69—70.

Zweites Kapitel.

Der Protestantismus als Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen war der innere Grund der Reformation. Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang* den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cölibat als eine dem Naturrecht des Menschen widersprechende, gottlose, willkürliche Satzung. Aber der Protestantismus befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen oder intelligenten Seite: die höheren Ansprüche, die Rechte des Erkenntnisstriebes, die Ansprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei

* „Wer nicht liebt Wein, Weib, Gesang, der bleibt ein Narr sein Lebenlang." Dieser schöne Spruch steht zwar nicht in den symbolischen Büchern und ist folglich kein officieller Artikel, aber gleichwohl hat er, gut und richtig verstanden, allgemeine Bedeutung. Selbst auch in religiöser Beziehung, um welche es sich hier allein handelt, hatte der Protestantismus darin, dass er sich nur auf das Verdienst Christi stützte, dem Katholicismus mit seinen verdienstlichen Werken, seinen gewissenbeschwerenden *„Traditionibus"* und Ceremonien gegenüber, ein Element der Freiheit und Freudigkeit in sich. Uebrigens bedienten sich auch bekanntlich die Reformatoren des religiösen Liedes und Gesanges als eines Erweckungsmittels des Volkes. A.

befangen, Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufzustellen und doch als wahr festzuhalten.

Es wäre ein unvernünftiges Sophisma, wenn man erwidern wollte, der Protestantismus habe das Cölibat deswegen verworfen, weil die Bibel das Gebot: „Mehret euch", aufstellt, dagegen die Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigt, weil die Bibel kein ausdrückliches Gebot dazu enthalte, vielmehr uns nur den Glauben anpreise. Denn wenn sich der Protestantismus in Betreff der Ehe nur auf die Bibel gestützt hätte, so hätte er das Cölibat zwar nicht gebieten, aber auch nicht, wenigstens unbedingt, verwerfen dürfen — da der Apostel Paulus so sehr den ehelosen Stand verherrlicht und anpreist, und sollen denn nicht die blossen Anpreisungen eines vom heiligen Geiste inspirirten Apostels, wenn sie auch keine förmlichen Gebote sind, für uns Gesetzeskraft haben? — so hätte er sich überhaupt nicht entscheiden können, sondern diesen, wie so manchen anderen Punkt, dahingestellt sein lassen müssen, bis zu dem glücklichen Zeitpunkt hin, wo die Herren Exegeten die dunkeln und widersprechenden Stellen der Bibel auf eine vollkommen befriedigende und entscheidende Weise erklärt haben würden. Aber es entschied auch hier, wie in so manchen anderen Fällen, das heilige Natur- und Vernunftrecht, die sicherste Instanz in allen zweifelhaften Fällen, der natürliche Wahrheitssinn, der, unabhängig von den Zweideutigkeiten der Schrift, unmittelbar durch sich selbst, das Falsche als Falsches, das Wahre als Wahres erkennt. Es wäre aber nicht nur ein unvernünftiges, sondern ein wahrhaft lächerliches Sophisma, wenn man Luthers Verheirathung nicht auf das Vernunft- und Naturrecht, sondern auf ein positives Gebot, einen Ausspruch der Bibel gründen und zurückführen wollte, man müsste denn nachweisen, dass in der Bibel die Katharina von Bora als die Luthern bestimmte Gemahlin vorkommt, dass Luther auf Grund einer Bibelstelle die Katharina heirathete. Ein Mensch, der sich nicht aus sich selbst, sondern auf Grund der Bibel hin zur Ehe entscheidet, der wird sich auch nicht aus sich selbst zu dieser oder jener Person entscheiden. Die Person ist in der Ehe

nicht gleichgiltig; es ist vielmehr nur Eine, welche gewählt wird. Welche soll ich wählen? das ist hier die Hauptsache.

Die Heirath ist erlaubt, ist unsündlich, ist christlich, gut; aber wird sie nicht oft durch den Gegenstand der Heirath sündlich? Nur die von Gott mir bestimmte Braut ist die rechte, ist die, welche ich nehmen darf. Aber welche ist diese? meine Nachbarin, meine ehemalige Schulgefährtin und Jugendbekannte, oder die, welche ich auf eine ganz seltsame Weise kennen lerne und auf der Stelle liebe, wie ich sie erblicke? Aber verlasse ich mich hier nicht auf meinen augenblicklich entscheidenden subjectiven Geschmackssinn? Wie trüglich sind diese Kennzeichen! Gebraucht nicht auch oft der Verführer — ach! nur zu oft — die nämlichen Wege, wie z. B. einen ganz seltsamen Zufall, der uns ein Frauenzimmer, dem wir selbst auf alle mögliche Weise auswichen, plötzlich entgegenführt? Können wir unterscheiden, ob das gute oder böse Princip uns diese Person geschickt hat? Selbst wenn ich christliche Eigenschaften, christlichen Glauben zur unerlässlichen Bedingung meiner Wahl mache, was hilft das? Ist denn die Christin nicht vielleicht auch nebenbei reich, oder vornehm, oder angenehm im Umgang, oder auch schön von Körper, oder gar alles, oder doch mehreres zusammen? Heirathe ich denn nur die fromme Christin, abgetrennt von diesen reizenden Nebenbei's? Ist nicht vielleicht die Person an und für sich die Hauptsache, die Christin nur die — wenn auch ausbedungene — Nebensache in meiner Wahl? Vermischen sich wenigstens nicht vielleicht auf diesem dunkeln Gebiete, dem Gebiete der Neigung, des Gefühls, ganz unbewusst unreine, unchristliche Gründe mit meinem christlichen Sinn? Kann ich also gewiss sein, dass meine Heirath eine christliche, gottwohlgefällige ist? Nein! Untrüglich ist nur, was in der Schrift steht. Gewiss ist mir diese Person nur dann die von Gott bestimmte Person, wenn ich aus der Apokalypse oder sonst einer biblischen Schrift ihren Namen, ihren Stand, ihre Person bis aufs Haar herausbringe. Ich heirathe so lange nicht mit Gottes Willen, so lange ich nicht diese Person — denn das ist die Hauptsache — mit Gottes

ausdrücklichem Willen heirathe. Ich entscheide mich so lange aus mir selbst zur Heirath, so lange ich mich aus mir selbst zu dieser Person entscheide, denn ich hätte mich vielleicht nie verheirathet, ungeachtet des Gebotes: Mehret euch, wenn ich nicht diese Person kennen gelernt hätte. Der Grund der Verheirathung Luthers, der Verwerfung des Cölibats überhaupt, war daher nicht die Bibel, sondern der gesunde Menschenverstand, die *philosophia naturalis*, die an der Reformation einen grösseren Antheil hatte, als Manche glauben wollen.

Aber gerade dadurch machte sich der Protestantismus eines um so grösseren Widerspruchs schuldig, dass er die Ein- und Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigte, unter dem Vorwande, dass sie in geistlichen Dingen kein Wort mitzusprechen haben, weil diese über ihren Horizont gingen, während er doch die Ein- und Ansprüche der Natur anerkannte; denn derselbe Grund, welcher für oder gegen die Einsetzung der Natur in ihre ursprünglichen Rechte sprach, derselbe sprach für oder gegen die Befreiung der Vernunft.* Wenn du die Vernunft unter die Herrschaft des Glaubens gefangen nimmst; warum nimmst du denn nicht auch deine Natur unter die Herrschaft der christlichen Tugend gefangen? Wenn du die Vernunft verwirfst, die nichts anderes als die geistige Natur ist, weil ihr die Glaubenslehren unbegreifliche Geheimnisse sind, warum verwirfst du denn nicht auch die Natur, die

* Ausdrücklich heisst es in der Apologia der Augsburgischen Confession Art. 11 von der Priesterehe, wo zuerst der biblische, dann der natürliche Grund angeführt wird: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die *jurisconsulti* weislich und recht gesagt haben: dass Mann und Weib bei einander sein, ist natürlich Recht. Ist's nun natürlich Recht, so ist es Gottes Ordnung, also in der Natur gepflanzt und also auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttliche und natürliche Recht Niemand zu ändern hat, denn Gott allein, so muss der Ehestand Jedermann frei sein. Denn die natürliche angeborene Neigung gegen den Mann, des Manns gegen dem Weib ist Gottes Geschöpf und Ordnung etc." (p. 448. Christl. Concordienbuch. Baumgarten. Halle 1747.) Ob übrigens dieser Grund mit den theologischen Principien und Lehren des Protestantismus zusammenhängt, ist eine andere, aber hier gleichgiltige Frage. A.

nichts anderes ist als die körperliche Vernunft und vielleicht nur deswegen sich gegen das Cölibat empört, weil ihr die christliche Tugend überhaupt, so auch die Tugend der Ehelosigkeit ein zu hohes und deswegen widerwärtiges Geheimniss ist? Wenn der Christ nicht den praktischen Bedürfnissen widerspricht, warum soll er denn den theoretischen Bedürfnissen widersprechen, die doch ebenso nothwendig, ebenso unabweislich, ebenso von uns unabhängig in uns sind wie die praktischen Bedürfnisse?

Allerdings ist der Protestantismus dadurch hinlänglich entschuldigt — wenn anders eine welthistorische Erscheinung einer Entschuldigung bedarf — dass überhaupt in der Entwicklung der Menschheit sich die praktischen Bedürfnisse eher regen, als die theoretischen, eher daher auch befriedigt werden müssen, als diese, und dass er zunächst, in Beziehung auf seine Zeit, auch genug für die Freiheit der Intelligenz gethan, indem er einen unendlichen Wust von geist- und gemüthbeschwerendem Aberglauben über Bord geworfen. Aber der Grund mag sein, welcher er wolle: der Protestantismus war in theoretischer Beziehung ebensowenig wie der Katholicismus in praktischer, ein Princip des Friedens, der Versöhnung. Der Katholik hatte noch sogar diesen Vorzug vor dem Protestanten voraus, dass er, um seinen Kampf zu lindern oder gar zu stillen, zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der sich selbst entmannte, wie Hieronymus, der in die Einsamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscus, der die Gluth seiner Begierden in der Kälte des Schnees löschte, wie Pascal, der einen stachlichen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm missfällige Regung sogleich in ihrer Geburt zu ersticken. Die Vernunft dagegen ist an ein Organ gebunden, dessen Verlust mit dem Verlust des Lebens, oder wenigstens, wenn gelindere Mittel angewandt werden, mit dem Verlust der Besinnung, des Bewusstseins, der Menschheit im Menschen verbunden ist. Der Protestant hat kein äusseres, kein natürliches Mittel zur Linderung seiner Kämpfe und Seelenleiden: er muss zu künstlichen Mitteln, zu Producten seiner eigenen Erfindungsgabe

seine Zuflucht nehmen: er ist sich selbst anheim gegeben — ein Patient, der sein eigener Arzt sein soll. Der Arme! er hat zu seiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels. Mag er sich nämlich auch noch so sehr durch Gebet und Bibellesen beschwichtigen und stärken: er kann doch nicht unterlassen, er muss zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen suchen, um so die Vernunft durch sich selbst zu täuschen und gleichsam zum Narren zu halten. Was aber das Schlimmste ist: die Begierden des Fleisches gleichen den Insekten, die nur zu gewissen Zeiten kommen und dann wieder verschwinden; aber die Begierden des Erkenntnisstriebes, die Zweifel der Vernunft sind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Protestant seinen ärgsten Feind in seinem eigenen Busen stets mit sich herum; er kann keine Stunde sicher sein, dass nicht die Vernunft, wie ein böser Geist, ihm die schreckliche Frage in die Ohren flüstert: wie? ist dein Glaube nicht vielleicht ein blosser Wahn? Und sollte es auch nicht zu diesem schrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit ist wenigstens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja sagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja sagt. Und sollte auch Friede da wohnen, so ist es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verstocktheit, oder der unbewussten Selbsttäuschung, oder gar des raffinirtesten Selbstbetruges. O ihr verblendeten Christen! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden seht, ohne die Balken in eueren Augen zu bemerken. Blutige Menschenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menschenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Protestanten dem Gott der Christen dar! Der Unterschied ist nur, dass das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte.[3]

Die psychischen Opfer des protestantischen Glaubens fallen zwar meist erst in die neueste Zeit. In der früheren Zeit war der Glaube ein zeitgemässer, dem damaligen Stand

der Bildung, der Bedürfnisse entsprechender, ein berechtigter, ein relativ heilvoller Glaube. Aber gleichwohl tritt das charakterische Uebel der protestantischen Kirche — ich sage: das charakteristische, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier ist es nicht das vorherrschende Uebel — der Gegensatz von Glaube und Vernunft, auch schon in der früheren Zeit, selbst schon in Luther hervor. Es spricht sich bereits auf eine höchst merkwürdige Weise das Bewusstsein in ihm aus, dass die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen. Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerspruch mit dem sonst so beliebten Grundsatz: Volkes Stimme — Gottes Stimme, ungehört abgewiesen; der Glaube erhebt sich, gestützt auf eine äussere Macht, auf eine historische Autorität, triumphirend über die subjective Macht der nur sich selbst überlassenen Vernunft. Das Resultat ist ein unnatürlicher, gewaltsamer Zustand — man sticht der Vernunft mit byzantinischer Grausamkeit die Augen aus, man unterwirft sie ungeachtet ihrer Reclamationen der Autorität des Glaubens. So sagt z. B. Luther in Betreff der Auferstehung und Sündenerlösung: „wo du das Wort (d. h. die hl. Schrift) nicht willst lassen mehr gelten, denn alle dein Fühlen, Augen, Sinnen und Herz, so musst du verloren werden, und ist dir nicht mehr zu helfen. . . . Wider solches alles, was die Vernunft eingiebt oder ermessen und ausforschen will, ja was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen am Wort halten und schlecht nach demselben richten, ob wir wohl für Augen sehen, dass der Mensch unter die Erde gelegt wird, dazu, dass er soll und muss verwesen. . . . Item ob ich gleich fühle, die Sünde so stark mich drücken und das Gewissen so zuschlagen, dass ich nicht fürüber kann, noch muss der Glaube das Widerspiel schliessen und fest an dem Wort halten. . . . Die Schrift mehr ist, denn aller Menschen Gedanken, Fühlen und Erfahren.“ *

* Auslegung des XV. Kap. der 1. Epistel an die Corinther. Vers 2.

Aber ebenso, wie aus Luther, spricht aus Calvin und anderen Theologen der Reformation und späteren Zeit die Erkenntniss dieses Widerspruchs. Theodor von Beza* z. B. sagt, dass nichts mehr dem menschlichen Verstand und Sinn widerspreche, als die Prädestinationslehre; Rungius, ein Professor der Theologie zu Wittenberg,** dass die menschliche Vernunft die Mysterien des Glaubens in den Ungläubigen verspotte und selbst in den wahren Gläubigen Zweifel errege, dass sie deswegen jenem hohen Thurme vergleichbar sei, von dem aus das Fleisch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, dass man sie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmlischen Lehre einspannen müsse, damit sie sich demüthig Gott unterwerfe und seine Wahrheit und Macht ihren Regeln entgegensetze. Noch interessanter aber repräsentirt uns Jurieu, hinlänglich bekannt aus dem Leben Bayles als ein wahres Muster eines ketzersüchtigen Orthodoxen — wenn gleich selbst mehrerer Ketzereien von den Reformirten beschuldigt —, die Qualen und Verlegenheiten, welche der Glaube die Seele des Gläubigen, so wie er reflectirt, empfinden lässt. „Ich finde", sagt Jurieu, „im Benehmen Gottes unbegreifliche Dinge, es kostet mir viele Mühe, seinen Hass gegen die Sünde mit der Vorsehung zu versöhnen. Und dieser Dorn macht mir so viel zu schaffen, dass, wenn mir ihn Jemand nehmen kann, ich mich unbedenklich für ihn erkläre. Richte ich meine Blicke auf die Welt, die Geschichte, die Begebenheiten, so finde ich da Abgründe, in denen ich mich verliere, ich stosse da auf Schwierigkeiten, die mich zu Boden drücken. . . . Will man aufrichtig reden, so muss man gestehen, dass es keine Antwort zur Vertheidigung Gottes giebt, die den menschlichen Geist zum Schweigen bringen

---

* Gehilfe Calvins, aus Burgund gebürtig, geb. 1519 gest. zu Genf 1605, wo er schon seit 1559 als Prediger und akademischer Lehrer wirkte, nach Calvins Tode die Hauptkraft bei der Ausgestaltung der französ. reformirten Kirche.

** David Runge, latinisirt Rungius, geboren 1564 zu Greifswald, wo er auch 1604 starb. auf einer Besuchsreise zu den dortigen Angehörigen.

könnte. Alle falsche Weisheit der Vernunft empört sich gegen diese Geheimnisse (Dreieinigkeit, Incarnation, Genugthuung). Und diese falsche Weisheit ist so beschaffen, dass man sie von der wahren schlechterdings nur durch das Licht des Glaubens unterscheiden kann."* Ein Freigeist hätte nicht besser die Unbegreiflichkeiten und inneren Widersprüche in der Lehre vom Sündenfall aufzeigen können, als sie hier ein rechtgläubiger, ein eingefleischt orthodoxer, ein zelotischer Theolog, wie Jurieu, aufzeigt. Jurieus offene Aeusserungen erregten daher auch Anstoss bei mehreren reformirten Theologen; sie beklagten sich nicht nur darüber, dass er als ein sonst so erleuchteter Theolog das Christenthum den Angriffen und Verspottungen der Freigeister blossgebe, indem er die Einwürfe der Vernunft für unbeantwortlich erkläre, sondern sie verklagten ihn auch förmlich bei der Synode in Holland. Aber die Synode erklärte ihn für orthodox.

Der Gegensatz von Glaube und Vernunft, der uns zunächst an Bayle auffällt und allerdings auch das historisch bedeutsamste Moment Bayles ist, giebt, als ein allgemeiner Gegensatz, noch kein specifisches Merkmal seines Wesens ab. Bayle citirt selbst zur Bestätigung seiner Behauptung, dass der Glaube der Vernunft widerspricht, die oben erwähnten und noch viele andere unbestritten orthodoxe Theologen. Es kommt daher auf die nähere Bestimmung dieses Gegensatzes an, wenn er Bayle charakterisiren soll. Eine specifische Verschiedenheit stellt sich nun aber schon auf den ersten gesunden Blick heraus, wenn wir nämlich darauf merken, dass der Gegensatz von Glaube und Vernunft dort von Theologen, hier von einem Weltweisen oder Gelehrten überhaupt ausgesprochen wird, dort von Theologen von Profession, von Stand und Geist, hier von einem Manne, der als Gelehrter mit der Masse seiner Polyhistorie auch die theologische Gelehrsamkeit verbindet, als Mensch unter seinen übrigen Qualitäten auch die Qualität eines Mitglieds der reformirten Kirche hat, deren Glauben er theilt.

* Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* p. 774—77. 852. 843. T. III. der *Oeuvres diverses.*

Mehr als der Mensch sich selbst bewusst ist, hat der Stand, der Beruf Einfluss auf seine Denkart, sein Inneres, seinen Glauben. In den meisten Fällen fast lässt sich nicht mehr die amtspflichtmässige Gesinnung von der freien Gesinnung, das, was aus dem Menschen selbst kommt, von dem, was aus dem äusseren Berufe in ihn kommt, unterscheiden. Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube ist Berufspflicht. Nicht die Gesinnung erhält den Stand, sondern der Stand die Gesinnung. Mit dem Moralischen ist es ebenso wie mit dem Religiösen. Darum wird da die Tugend mit der Wurzel ausgerissen, wo sie zu einer äusserlichen Nothwendigkeit gemacht, die Freiheit auf eine ungebührliche, ihrem Begriffe widersprechende Weise beschränkt wird. Wenn nun aber der Stand oder Beruf so den Menschen bezwingt — seht! wie falsch ist es, wenn man die Persönlichkeit allein, nicht die Natur der Dinge, die innere Qualität und Nothwendigkeit der sittlichen Verhältnisse für thätige, bestimmende, wirksame Principien hält — so ihn innerlich qualificirt, dass die amtliche und innere Persönlichkeit ein ununterscheidbares Wesen wird: so muss auch umgekehrt die Freiheit von einem bestimmten Stande, die Amt- und Standeslosigkeit eine innerliche Freiheit, eine grössere Ungebundenheit erzeugen, bedingen oder schon voraussetzen.

Bayle war kein Theolog von Profession, ja er gehörte überhaupt keinem bestimmten Stande und Fache an — er war wohl früher Professor der Philosophie in Sédan, später eine ziemliche Zeit lang Professor der Geschichte und Philosophie in Rotterdam; aber auch dieses Amt entsprach nicht seinem innersten Wesen, daher wir auch Bayle am allerwenigsten aus seinen (im vierten Bande seiner *Oeuvres diverses* enthaltenen) Vorlesungen über die Logik, Ethik, Physik und Metaphysik erkennen können. Er schreibt selbst an einen Freund aus Sédan, wohl scherzhaft übertreibend, aber doch bezeichnend, dass ihm das Professorsamt eine unerträgliche Last ist, *un fardeau „importable"*. Als er daher seine Rotterdamer Professur verlor, war er im Geringsten nicht darüber betrübt, vielmehr entzückt über seine jetzt völlig unabhängige

Lage. Sein wahres Wesen bezeichnen die Gesinnungen, die er bei dieser Gelegenheit in einem (später folgenden) Briefe an seinen Freund Minutoli ausdrückt. Der vollkommen freie und unbeschränkte Privatgelehrte allein lag Bayle im Sinne. Schon aus diesem Unterschiede des Standes und Berufes könnte man daher, ohne anderweitige Data, schliessen, dass jener Gegensatz in dem Munde von Theologen eine andere Bedeutung haben müsse, als in dem Munde Bayles und diese unterschiedene Bedeutung also aussprechen: die Zweifel in den Seelen der Theologen waren Amtsverstösse, die sich jeder Mensch hie und da zu Schulden kommen lässt, standeswidrige Handlungen, in Bayles Seele aber seinem Stande, dem Stande der Feiheit, der stets auch der Stand der Kritik ist, gemässe Handlungen, Zweifel von Profession. Aber Menschen von Genie, wenn auch nur von Fachgenie oder richtiger entschiedenem Talente, sind gewöhnlich auch in der Wahl ihrer Wirkungssphäre Talente, d. h. sie wählen nicht und vergreifen sich auch darum nicht — die Wahl macht Missgriffe nothwendig, denn sie drückt die schlechte Freiheit, die Freiheit der Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, also die Freiheit des Irrthums aus — sie werden unwillkürlich von dem inneren Triebe ihres Geistes in die entsprechende Sphäre hineingestossen. So gut wir daher von jenen grossen Theologen — solche waren wenigstens unstreitig Calvin, Luther — annehmen können, ja müssen, dass sie Theologen von Herzen waren, Theologen nicht aus Wahl oder Zufall, sondern aus innerer Nothwendigkeit, so gut müssen wir auch gleich von vornen herein von Bayle, der, wenn auch kein Genie, doch ein grosses Talent war, annehmen, dass er aus innerem Triebe kein Theologe war, annehmen folglich, dass die Zweifel, die dem Berufe der Theologen widersprachen, auch ihrem Inneren widersprachen, dagegen die Zweifel Bayles seinem Inneren entsprachen. So ist es auch in der That. Die Zweifel der Theologen waren Zweifel wohl mit Wissen, aber wider Willen, die Zweifel Bayles aber auch — wenigstens im Vergleich zu jenen — mit Willen, dort im Widerspruch mit dem Wesen, hier im Einklang damit, dort schmerzensreiche Kinder, Kinder

der Qual und Noth, hier Kinder der Lust und Liebe, wenn auch nicht unmittelbar, doch indirect, insoferne als sie dem mit Lust und Liebe gewählten Stande oder wenigstens dem entschiedenen Triebe der Ungebundenheit gemäss waren. Bayle war kein Theologe, aber er hatte auch kein theologisches Interesse, keinen theologischen Geist und Sinn.

Drittes Kapitel.

Theologie und Wissenschaft.

Die Theologie, gleichviel ob protestantisch oder katholisch, die auf ein Monopol sich stützt, besondere Prätensionen den übrigen Wissenschaften gegenüber affectirt, sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die orthodoxe Theologie — um diesen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — hat ein beschränktes, ein befangenes, unfreies Interesse zur Basis. Sie will nichts weiter, als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht auf wissenschaftlichem Grunde — der Glaube stützt sich auf kein wissenschaftliches Princip und Fundament — was sie als wahr voraussetzt und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, eine Glaubenswahrheit, erklären und beweisen, historisch oder dogmatisch; nichts weiter, als das, was diesem ihrem Glauben widerspricht, beseitigen, oder, geht das nicht an, zu seinen Gunsten so viel als möglich drehen und wenden. Der Theolog auf diesem Standpunkt hat keine Ahnung von wissenschaftlichem Geiste, von theoretischer Freiheit; er ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretische stets in das Gebiet des Religiösen und Moralischen herein. Der Zweifel ist ihm Frevel, Sünde; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung. Es ist ihm, so sehr er sie im Munde führen mag, nicht Ernst mit ihr — weil nur Ernst mit seinem Glauben, den Lehren seiner Kirche — sie bleibt bei ihm ein im Grunde wesen-

loses Spiel, wenn auch äusserlich eine noch so mühevolle Beschäftigung: seine Gelehrsamkeit ist ein übertünchtes Grab. Er hat eigentlich gar kein theoretisches Interesse — der Glaube hat schon das theoretische Interesse in Beschlag genommen — sondern nur ein praktisches; die Wissenschaft ist ihm ein blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wissenschaft mit unreinem, mit servilem, mit dem Geiste der Wissenschaft widersprechendem Sinne.

Der Geist der Theologie ist daher nicht der Geist der Wissenschaft. Der Geist der Wissenschaft ist der universelle Geist, der Geist schlechtweg, der namenlose Geist — nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist. Es giebt keine christliche und heidnische Mathematik, keine christliche und heidnische Logik, Psychologie und Metaphysik, keine christliche und heidnische Philosophie. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie. Die Philosophie ist nicht Kosmo- und Theogonie — weder Hesiodische und Homerische, märchenhafte, noch Aristotelische oder Platonische Philosophie — sie ist die Wissenschaft von den stillen Geistern, von den logisch-metaphysischen Principien, von den Gesetzen, die die Natur und Menschheit bestimmen; aber diese Gesetze sind ewig, unwandelbar dieselben, sie regieren heute noch ebensogut die christliche Welt, wie sie einst die Regenten der heidnischen Welt waren. Die Theologie aber ist wesentlich christliche Theologie — ihr Princip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche, Wahr, was christlich, — Particularismus ist ihr Wesen. Historische Wahrheit und Unparteilichkeit schreiben sich daher erst von den Zeiten und Männern her, die mit rein wissenschaftlichem Geiste die Geschichte behandelten. Wer vom Standpunkt des Christenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falsch, unwissenschaftlich. Wer die Philosophen mit theologischem Geiste liest, versteht sie nicht, wie dies die Missverständnisse der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueste Zeit herab hinlänglich beweisen. Selbst Entstellungen,

Verfälschungen, Verleumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er sich nur auf ein particuläres Princip stützt, die Wahrheit seinem Glauben, selbst die allgemeinen Pflichten zum Besten seines besonderen religiösen Interesses auf.

Man denke nur, um sich durch Persönlichkeiten den Gegensatz zwischen dem Geiste der Theologie und dem Geiste der Wissenschaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius, an Voetius Descartes, an Jurieu und Bayle, an Lange und Wolf, an Goeze und Lessing, an Melanchthon und die Theologen seiner Zeit, deren Wuth er selbst mit unter die Gründe rechnete, die ihm den Tod wünschenswerth machten. Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen Mannes — der Hass, die Lüge,* die Intrigue, die Verketzerungssucht, der Geist der Particularität auf Seiten des theologischen. „Wie ganz verschieden von den einstigen Mönchen und Predigern", sagt Bayle, „benahmen sich ein Erasmus, ein Ludwig Vives und einige Andere mehr dem Studium der schönen Wissenschaften als dem der Theologie obliegende Gelehrte, die nur Frieden athmeten, Gewaltthätigkeiten verabscheuten und unaufhörlich die Fürsten vom Kriege abmahnten."** Kein Wunder. Die Wissenschaft befreit den Geist, erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beschränkt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren lässt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; stets die Männer angefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeschlossenen Gott geltend machten. Wie hat man es Leibniz verdacht,

* S. z. B. Lessing's Berengarius Turonensis. Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 13. B. S. 90—93.

** *Réponse aux questions.* p. 618.

wie besonders Wolf deswegen verketzert, weil sie auch den Indern, auch den Chinesen Gerechtigkeit widerfahren liessen. Und ist nicht noch heute Nathan der Weise den frommen Theologen ein Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?

Denkt aber nur nicht, dass der Hass gegen die Philosophie nur einer besonderen Philosophie gilt. Keine Philosophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht den Theologen für eine unchristliche gilt. Eine Philosophie, die den Theologen recht wäre, wäre eine falsche, wäre keine Philosophie. Die Leibnizische Philosophie, die man in unseren Tagen als eine christliche hat anpreisen hören, galt zu ihrer Zeit den meisten orthodoxen, d. h. den echttheologischen Theologen für eine ebenso unchristliche, wie ihnen heute die Hegelsche eine solche ist. Denkt aber auch nicht, dass der, welcher die Philosophie hasst, es mit den übrigen Wissenschaften — etwa die Theologie ausgenommen — redlich meint. Der Hass gegen die Wissenschaft überhaupt macht sich nur Luft in dem Hass gegen die Philosophie, denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche allein die Idee der Wissenschaft schlechtweg repräsentirt, den Geist der Wissenschaften als Geist, abgesondert von dem bestimmten Stoffe, darstellt. Es ist nur Furcht oder Unbekanntschaft mit dem Geist der übrigen Wissenschaften, wenn der gegen die Philosophie aufgebrachte Theolog seinen Hass nicht auch auf sie ausdehnt. Ist er redlich und muthig, so muss er es, denn in der Bibel steht: was nicht für mich ist, ist wider mich. Aber die Physik, die Astronomie, die Botanik, die Physiologie, die Anatomie, die Jurisprudenz ist — im Sinne der Rechtgläubigen — nicht für Christus, also wider Christus. Wie viele sind durch die Physik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrem christlichen Glauben entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeisterei ihren Ursprung, als aus diesen Wissenschaften? Sie sind nicht christliche, also wider-christliche Wissenschaften.

In der That galten auch diese Wissenschaften und überhaupt die Wissenschaften zur Zeit, wo der Geist der Theologie der gebietende Geist war, für an und für sich und

folglich unchristliche Wissenschaften: die Beschäftigung mit ihnen war nicht an und für sich, sondern nur als ein Mittel der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther war bekanntlich früher ein entschiedener Feind der Philosophie, später anerkannte er sie, jedoch nur aus Gründen äusserlicher Nothwendigkeit, nur aus dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie. Ich bin überzeugt, sagt er z. B., dass die wahre Theologie nicht ohne die Wissenschaften bestehen kann.* In demselben Sinne empfahl Melanchthon die Philosophie. „Um des Heils der Kirche willen, das Euch vor Allem am Herzen liegen muss, beschwöre ich Euch, dass Ihr die dem Theologen so nothwendige Philosophie nicht vernachlässigt.“** Auch die übrigen Theologen dieses Jahrhunderts trieben die Wissenschaften nur aus äusserlichen, der Wissenschaft an sich fremdartigen Gründen. So bemerkt z. B. Melchior Adam*** in seinen *Vitae Theologorum* im Leben des obengenannten Dav. Rungius ausdrücklich, dass er auch Philosophie studirte, weil er eingesehen habe, wie nützlich sie dem Theologen sei. Im Leben eines anderen Theologen wirft Adam die Frage auf: „ob sich die Mathematik für einen Theologen schicke?“ und bejaht sie mit einer Stelle aus Augustin, wo von dem Nutzen der Mathematik für die Theologie gesprochen wird.

So lange daher die Theologie herrschte, war der wissenschaftliche Geist ein unterdrückter Geist. Selbst noch in der späteren Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine respectirte, als herrschende Macht war, waren dem Geiste die Flügel gestutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne sich frei in die Lüfte erheben zu können. Er war befangen, zaghaft, schüchtern, unredlich gegen sich selbst, voller Verlegenheiten und Widersprüche mit sich, voller Clauseln, Ausnahmen und falscher, nicht zur Sache gehöriger

---

* Luthers Leben in: *Vitae theolog. German.*, von M. Adam. Francf. a. M. 1726. p. 49.

** *Declamationes* Melanchth. *et aliorum Tom.* I. Argent. p. 34, 37.

*** Aus Schlesien, Geburtsjahr unbekannt, längere Zeit in Heidelberg, wo er 1622 starb.

Rücksichten; alle Forschungen waren nur bis zu einer gewissen, dem Gegenstande nach willkürlichen Grenze freigegeben; kein Gedanke wurde gefasst, keiner ausgesprochen, ohne dass sorgfältigst untersucht wurde, ob er ortho- oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenstand unabhängig, keiner an und für sich, keiner in seinem eigenen Interesse, sondern nur im Interesse der Theologie betrachtet, keine Lehre nach sich selbst, sondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geschätzt.

So hoben die Cartesianer als ein Kriterium von der Wahrheit ihrer Lehre, dass die Thiere blosse, seelenlose Maschinen seien, das besonders hervor, dass, wenn man dem Thiere eine erkenntnissfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ruinire, und dass eben deswegen nur die Gottlosen und Epikuräer die hartnäckigsten Gegner ihrer Lehre wären. Sie suchten die Wahrheit ihrer Ansicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma von der Unsterblichkeit, sondern überhaupt mit den religiösen Vorstellungen von dem Wesen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht leugnen, dass die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiösen Vorstellungen aus unwiderleglich waren. Sie zogen nämlich aus dem Augustinischen Satz, dass Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde sei, den Schluss, dass die Thiere, wenn sie Empfindungen hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne gesündigt zu haben, folglich empfindungslos sein müssten, denn im entgegengesetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grausamer Gott, der unschuldige Wesen allen möglichen Leiden und Schmerzen preisgäbe, ohne sie dafür einst zu entschädigen. Sie schlossen weiter, dass Gott, da er alles nur sich zum Ruhme thue und erschaffe, keine der Liebe und Erkenntniss fähige Seelen erschaffen könne, ohne sie zu seiner Liebe und Erkenntniss zu befähigen und verpflichten, dass er aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, sie nur für den

körperlichen Genuss, für den Zustand der Abkehr von Gott, also für die Sünde erschaffen hätte.*

Das Widerliche, das unausstehlich Widerliche an den wissenschaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, dass stets das Interesse der Religion mit hineingezogen wurde, stets ein Gegner dem anderen die bedenklichen Folgen seiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt. So drehte sich Bayles Streit mit Leclerc in Betreff der plastischen Naturen Cudworth's und Grew's** nur darum, ob damit Waffen für oder wider den Atheismus an die Hände gegeben würden. Selbst Leibniz liebte es besonders, sowohl seine eigenen wie die Gedanken anderer Philosophen unter den äusserlichen Gesichtspunkt ihrer Consequenzen für die Interessen der Theologie zu stellen, sei es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen sein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken seines Zeitalters befangen war. So blinzelten die Philosophen, während sie mit dem einen Auge in die Philosophie blickten, mit dem anderen stets zugleich in die Theologie. Ihr Geist war kein ungetheilter, kein unbedingter, sondern ein in sich selbst relativer, entzweigespaltener, darum zweideutiger Geist. Sie hielten sich nicht an das einzige Kriterium der Philosophie: ob etwas

---

* Siehe in Bayles Journal: *Nouvelles de la république des lettres, Oeuv. div.* T. I. p. 8—9 den Auszug aus der Schrift: *La bête transformée en machine.* Desgl. die Schrift: *Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes* etc. Amsterd. 1691. *chap.* XI. p. 74 u. s. w.

** Ralph Cudworth, geb. 1617 in der Grafschaft Somerset, gest. 1688 als Vorsteher des Christ-College zu Cambridge, war seiner Zeit hochberühmt wegen seines sog. „Intellectualsystems", 1678 veröffentlicht, die gleichen Zwecke wie die Theodicee (1710) von Leibniz verfolgend. Mit der darin vorgetragenen Lehre von den „plastischen Naturen" sind immaterielle Kraftsubstanzen gemeint, die der Lebensentfaltung an Pflanzen und Thieren regelnd vorsteben. Sein Vorbild bat dies Theorem an den Entelechieen des Aristoteles. Ein abgeblasstes Nachbild war die im 19. Jahrhundert vielfach zur Erklärung der Naturvorgänge behauptete „Lebenskraft". — Der oben genannte Nehemiah Grew, geb. 1628, gest. 1711, war ein damals hochverdienter Pflanzenphysiolog, an der *Roy. Society* als Nachfolger des Spinoza befreundeten Heinr. Oldenburg wirkend.

an und für sich selbst wahr oder falsch ist. Wie wahr ist doch und wie für seine Zeit überraschend der Ausspruch Bayles: *la théologie nuit à la philosophie.*

Nicht minder als die Philosophen waren die Naturforscher unter dem Drucke der Theologie im Widerspruch mit sich selbst. Die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts sprachen nur die Betrachtung und Erkenntniss der göttlichen Macht, Güte und Weisheit als den eigentlichen Zweck ihrer Beschäftigung mit der Natur aus. Sie entschuldigten vor ihrem eigenen Gewissen und vor der religiösen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, dass es nur im Interesse der Religion geschähe, und bewiesen dadurch, dass das Studium der Natur an und für sich selber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloses, oder doch eitles, nutzloses war*. Aber — unbeschadet der Wahrheitsliebe dieser trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöse Interesse war an sich — freilich nicht in Beziehung auf ihren ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbsttäuschung. Im Grunde ihrer Seele war der erste Beweggrund ihres Eifers der Trieb die Natur zu erkennen. Es war die Natur selbst, die sie reizte; es war der Gegenstand an und für sich selber, der ihre Augen fesselte.

Ein Kunstliebhaber, der zugleich ein frommer Mann ist, wird Bilder von religiösen Gegenständen weltlichen Bildern vorziehen. Aber wenn der gute Mann uns sagt, dass er nur aus religiösem Interesse diese Bilder habe und betrachte, so lügt er. Der gute Mann hat unbestritten ein religiöses, aber auch ein Kunstinteresse, das ein selbständiges, in sich selbst begründetes Interesse ist, das daher auch den Freigeist, auch den Heiden erfüllen kann. Dass er nun diese Bilder hat,

---

* Auch mit Bezug auf Leibniz wird vom Herausgeber seiner Protogaea ausdrücklich bemerkt: er habe keineswegs als müssiger Zuschauer die Naturerscheinungen betrachtet sondern, nach dem löblichen Beispiel anderer gelehrter Männer, in diesem Studium Gott und dessen hohe Vollkommenheiten bewundert. [Leibniz *Opp. Omn. ed.* Dutens, *Tom.* II, *pars* 2, *pag.* 190]. A.

das allerdings verdankt er seinem religiösen Sinne, dass er aber überhaupt Bilder hat und zwar schöne Bilder, das verdankt er seinem Kunstsinn. Die Liebe zum Schönen überhaupt ist offenbar der Grundzug des Mannes; der religiöse Sinn bestimmt nur die Art der Kunstgegenstände. Er will Schönes sehen, Schönes stets um sich haben, aber nicht nur, nicht rein, nicht unbestimmt Schönes, nicht Schönes, es sei welcher Art es nur wolle, — darüber würde er die Forderungen vergessen, die sein religiöser Sinn an ihn macht, darüber würde dieser beleidigt und zurückgesetzt; er schiebt also als Mittelsmann zwischen seinen ästhetischen und seinen religiösen Sinn einen heiligen Hieronymus, einen Apostelkopf, kurz einen religiösen Gegenstand ein. Aber diese religiösen Bilder sind gleichsam nur veranschaulichte Beschwichtigungsgründe seines Gewissens, Concessionen, die sein ästhetischer Sinn seinem religiösen macht, schöne Vorspiegelungen, Illusionen, die ihn in den süssen Traum einwiegen, dass nur ein religiöses Interesse ihn erfüllt. Seid gerecht! Gebt der Religion, was der Religion gebührt, aber auch der Kunst, was der Kunst ist!

Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit dem Natursinn der Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts. Er war der, obwohl verborgene Grundsinn: das religiöse Interesse geschweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beschränkung ihres Naturstudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes ist es nicht nur nicht nöthig, sondern sogar schädlich, die Natur zu studiren. Zu diesem Zwecke reicht vollkommen die blosse natürliche, oberflächliche Anschauung der Natur hin. Den heiligen Franciscus von Assisi rührte bis zu Thränen religiöser Liebe und Bewunderung der blosse Anblick des kleinsten, verächtlichsten Insektes. Je mehr wir die Natur studiren, desto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, desto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbtsthätigkeit der Natur, desto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, desto mehr reducirt sich die das sinnliche Auge in Verwunderung setzende Mannigfaltigkeit auf dieselben Zwecke,

dieselben Gesetze, dieselben Formen. Das blosse Dass reicht zur religiösen Betrachtung hin, aber das Wie und Wodurch ist der Kern des Naturstudiums. Dass so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem Zwecke nach dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Factum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thieres gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, das ist reines Interesse an der Natur. Ueberdies ist die Weisheit, die Güte ein allgemeines, unbestimmtes Prädicat eines überdem zwar nicht der Kraft, der Allgegenwart nach, aber doch dem Wesen nach ausser der Natur gedachten Subjectes, die Macht nicht nur ein unbestimmtes, sondern auch begriffloses Prädicat. Zwischen diesen unbestimmten Eigenschaften daher und diesem Thiere von diesem Bau, diesen Organen, dieser Lebensweise oder sonst einem anderen bestimmten Naturwesen ist kein Zusammenhang, so dass ich die Weisheit, die Macht und Güte Gottes ebensoviel oder ebensowenig aus diesem Thiere erkenne, wie aus jenem Thiere von einer ganz anderen Ordnung und Gattung, aus einem Baume, aus einem Steine — abgesehen davon, was hier nicht zu entwickeln ist, dass aus einem persönlichen Gotte auch nur das Dasein von persönlichen Wesen, aber nicht von selbstlosen, unempfindlichen Wesen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Dasein von Wesen, die ihn lieben und denken, nicht das Dasein von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieser Bestimmtheit nicht erkennbar ist.

Im Grunde war aber auch die Bewunderung der übernatürlichen Macht, Güte und Weisheit nichts anderes als die Bewunderung des Gegenstandes an und für sich, die sich nur äusserlich, nur subjectiv, in dem Gemüthe des Beschauers an die religiöse Vorstellung anknüpfte, eine Bewunderung, die daher auch unabhängig von dieser Vorstellung empfunden werden kann. Und eben weil zwischen dem

Gegenstande der Bewunderung und den göttlichen Eigenschaften kein nothwendiger Zusammenhang existirt, so war die Vorstellung derselben, der Gedanke daran stets nur der Moment der Abkehr von der Natur, der Moment der Unterordnung des Gegenstandes unter die allgemeine Vorstellung einer Creatur, in welcher er gerade das Interesse verliert, das er allein für den Naturforscher hat. So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts waren, so unermüdlich in ihrem Eifer, so erfindungsreich an Mitteln und Versuchen, die Natur zu belauschen, so war doch der Geist ihrer Naturforschung im Ganzen ein beschränkter: nur Beobachtung des Einzelnen; es fehlte der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen. Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorstellungen eines übernatürlichen, ausserweltlichen, persönlichen, mit der Natur nach Belieben schaltenden, wie eine Maschine sie regierenden Gottes hatte die Menschheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, sich in sie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt. Es war bei den Meisten nicht ein Zug in die Heimat, eine Ahnung der Verwandtschaft mit ihrem Wesen, sondern vielmehr ein Ueberraschtsein, ein Befremden über dieses räthselhafte Wesen, eine äusserliche Verwunderung, keine aus der Tiefe quellende Bewunderung, eine blosse Neugierde, die sie an die Natur trieb, daher denn auch die Aufmerksamkeit hauptsächlich zunächst nur auf *Curiosa,* auf Sonderbarkeiten fiel. Was ihrem Gott die Natur war, das war sie ihnen selbst: eine blosse Maschine. Rob. Boyle und Christ. Sturm* wollten selbst das Wort Natur als eine heidnische

* Rob. Boyle, bekannt aus Spinozas Briefwechsel mit Heinr. Oldenburg, dem ersten Secretären der *Royal Society,* zu deren Mitgliedern R. Boyle gehörte. Er war 1627 in Irland geboren und hatte seine Studien in Oxford und an verschiedenen bedeutenden Universitäten des Continents betrieben; starb 1691 zu London mit Hinterlassung umfassender Schriften über Physik und Theologie, die ihm nicht weniger am Herzen lag. Sein Zeit- und Gesinnungsgenosse Joh. Christoph Sturm, geb. 1635, gest. 1703, war seit 1669 Professor der Mathematik zu Altdorf, womit er ein werkthätiges Interesse für die Theologie zu verbinden vermochte.

Fiction verbannt wissen. Wer aber einen der Natur äusserlichen Gott glaubt, der befreundet sich nimmermehr mit ihrem Inneren — daher stammt auch aus dieser Zeit der Spruch:

Ins Inn're der Natur dringt kein geschaff'ner Geist
Zu glücklich, wem sie nur die äuss're Schale weist —

der bleibt selbst stets in einem von der Natur abgezogenen, ihr äusserlichen Verhältniss zu ihr stehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den früheren Naturforschern. Die Vorstellung Gottes, wie ihn die Theologie repräsentirt, war die Grenze, die Schranke ihres Geistes. Daher die Vorstellung der geistlosen, äusserlichen Zweckmässigkeit.

Der Geist hatte zwar eine Freude an der Natur; das theologische Interesse war nicht mehr das ausschliessliche, das Alles unterdrückende Interesse; der Mensch blickte nicht mehr nur zum Himmel hinauf: es entzückten sein Auge die Schätze der Erde.[4] Aber zugleich wandelte den Menschen doch immer wieder mitten drin in seiner Schaulust ein theologischer Schauer an, der ihn ausser das Diesseits in das Jonseits versetzte. Dieser Zwiespalt zwischen dem Einen, was noth- und dem Vielen was wohlthut, dieser Dualismus zwischen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie selbst mit sich entzweite und daher — die Zwei ist die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologien zerspaltete.

Je mehr sich intensiv der theologische Geist verlor, desto mehr breitete sich extensiv die Theologie aus, so dass schon der leichtgläubige Naturforscher und Gelehrte, Athan. Kircher, † 1680 — ein Jesuit — nicht weniger als 6561 Beweise für das Dasein eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte sie erst später die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht seine besondere Theologie lieferte: da gab es eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Insektotheologie. Selbst die besonderen Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im Jahre 1748 unzählige Schaaren von Heuschrecken erschienen, so fiel gleich

noch in demselben Jahre der *Pastor primarius* zu Diepholz, Rathlef, über sie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuschreckentheologie), wo unter anderen Beweisen von „dem grossen Verstand Gottes" auch dieser vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, dass er länglich und das Maul unten, damit sie im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen".* Ja, es gab kein Wesen in der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem sie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit für die ihr im Kampfe gegen den Atheismus geleisteten Dienste als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius schrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine „geistliche Lehrschule vom Schnee"; P. Ahlwardt eine „Bronto-Theologie, oder vernünftige und theologische Betrachtungen über den Blitz und Donner"; J. S. Preu eine „Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben"; Andere vom „Regen als Zeugen der Existenz Gottes". Auch die Monstra, die am ersten auf einen inneren Entwickelungsgang der Natur schliessen lassen konnten, auch die Teufel wurden zu Doctoren der Theologie creirt. So hielt der gelehrte J. C. Schwartz eine Antrittsrede: „Ueber den Nutzen und die Verwendbarkeit der Dämonen zum Demonstriren der göttlichen Natur" (*De usu et praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei*). Altdorf 1715. Ja es gab kein Organ des menschlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinstrument gegen den Atheismus dienen musste: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füssen, aus dem Rückgrate, aus dem Magen, aus den Geschlechtstheilen wurden jetzt die Beweise für das Dasein eines Gottes geschöpft.**

* E. L. Rathlef: Akridotheologie etc. Hannover 1748, S. 126.

** Siehe J. A. Fabricius' Verzeichniss der alten und neuen Scribenten etc. in dessen: W. Derhams Astrotheologie. Hamburg 1739. Vergl. dazu Leibniz' Werke, herausg. von L. Dutens, *Tom.* II, *pars* 2,

Die denkenden Naturforscher unterliessen wohl oder verwarfen selbst das Bestreben, die Zwecke Gottes im Einzelnen aufzusuchen und anzugeben, unter dem Vorwande, dass dies eine Vermessenheit sei, im Grunde aber deswegen, weil sie, wie schon Bacon und Descartes, die Unfruchtbarkeit der Teleologie einsahen oder doch fühlten; allein die Vorstellung der äusserlichen Zweckmässigkeit im Allgemeinen selbst war doch eine unüberwundene Denkform ihres Geistes. Selbst der treffliche Réaumur, unstreitig einer der freiesten Köpfe unter den Naturforschern der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, er, der in seinen Untersuchungen den rein objectiven Standpunkt einnimmt, und selbst sagte: „es giebt sicherlich besondere Zwecke, die uns bekannt sind, aber vielleicht giebt es deren weniger, als wir glauben“ * — ein Satz, den er durch mehrere Beispiele belegte — ist doch in dieser Vorstellung an und für sich befangen.

Aber eben die Teleologie ist eine der Naturforschung hinderliche Denkweise. So lange der Mensch in der Vorstellung der äusserlichen Zweckmässigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anschauung von der Natur: die Vorstellung des ausserweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occasionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geist, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geistig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates: dass die Natur ohne Ueberlegung die rechten Mittel trifft galt für Ketzerei, für Heidenthum, für Atheismus. Wie in allen Sphären, so auch hier hatte der Gott das Göttliche verdrängt. Giordano Bruno und Spinoza waren die Einzigen, welche eine Idee

---

Seite 144: Erwiderungen an G. E. Stahl, den Begründer der Lehre vom „Phlogiston“. — Der oben angegebene J. C. Schwartz (1670–1747) war Schulrector zu Coburg; überaus fruchtbarer theolog. Schriftsteller. A.

* *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes.* Amsterdam 1737. *Tome* I. *Partie* I. Mém. I. p. 30.

von dem inneren Leben der Natur hatten und diese Idee rein erhielten. Die Substanz Spinozas hat keine „Einsicht", weil sie das Vernünftige selbst ist.

Die Teleologie scheint wohl das Gute an sich zu haben, dass sie auf das Vernünftige in der Natur aufmerksam macht, aber es ist nur ein Schein, von dem man sich nicht darf blenden lassen. Die Weisheit, der Verstand Gottes war nur in einer subjectiven Bedeutung erfasst, nur gedacht nach der Analogie des praktischen Menschenverstandes, der die Dinge zu Absichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an sich ganz gleichgiltig sind. Der Mensch blieb daher stets ausser der Natur stehen: er wurde nicht von sich selbst abgezogen, nicht mit den Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktischen Lebens, der äusserlichen Werkthätigkeit emporgehoben. Aber wie innerlich, selbst in den Geistern der Naturfreunde die Theologie das Studium der Natur beschränkte und hemmte, so trat sie auch äusserlich von Seiten der Theologen und um so mehr, je weniger sie durch die Beschäftigung mit diesem Studium ihren frommen Eifer zügelten, störend und hemmend dem Fortgang der Naturwissenschaft, wie überhaupt der Wissenschaften entgegen.[5] Man denke nur z. B. an das Schicksal des Kopernikanischen Systems.

Die Folge von den Bedrückungen und Anfeindungen, welche der wissenschaftliche Geist von Seiten der Theologie erlitt, spüren wir selbst heute noch in bibliologischer Hinsicht. Die für ihre Zeit interessantesten, geistvollsten philosophischen Schriften, wie z. B. die eines Giordano Bruno, eines Nicolaus Taurellus, sind hauptsächlich nur deswegen solche litterarische Seltenheiten geworden, weil die Beschränktheit der Theologen sie in den Verruf atheistischer Schriften brachte. Was war aber das Verbrechen des Atheismus? das, was in der Politik zu gewissen, übrigens wohlbekannten Zeiten das Verbrechen des Hochverraths war.

Aber warum ist denn nun der Geist der Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft — denn die Philosophie repräsentirt, wie gesagt, die Idee der Wissenschaft — ent-

gegengesetzter Geist? Was ist das oberste Princip dieses Gegensatzes? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache; das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft, das Fundament der Theologie der Wille, der Zufluchtsort der Unwissenheit, kurz das dem Princip der Wissenschaft entgegengesetzte Princip der Willkür. Man merke aber wohl: das Fundament der Theologie als einer particulären Wissenschaft, der Theologie in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von der Philosophie und ihrer Unabhängigkeit von philosophischen Einflüssen, von den Einschränkungen, welche die Vernunft des orthodoxen Theologen, um gefährlichen Consequenzen vorzubeugen oder um sich einigermaassen Satisfaction zu geben, hinzusetzt, etwa in der Behauptung, der Wille Gottes sei nicht unterschieden von der Weisheit, von dem Wesen Gottes u. s. w., Behauptungen und Einschränkungen, die aber nicht das eigentliche Princip der Theologie aufheben, eben weil es nur Behauptungen und äusserliche Einschränkungen sind.

Die Philosophie betrachtet die Gesetze der Moral als sittliche Verhältnisse, als Kategorien des Geistes, als auf sich selbst beruhende Ideen, kurz als Gesetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute ist dem Philosophen das Gute, weil es gut ist, dem Theologen, weil es Gott will, weil es sein Befehl ist. Was Gott oder bei den Neueren, denen Gott zu abstrakt, ein leerer Begriff ist, der Herr sagt, ist recht; ob an und für sich selbst gut oder nicht gut, ist gleichgiltig, der Wille des Herrn ist die Quelle des Guten und Rechten; der Wille des Herrn geschehe. Der Einwand, den der Theolog dem Philosophen macht, wenn dieser das Princip des Willens als das oberste Princip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, ist gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er selbst der Heilige ist, mein Gehorsam ist daher kein blinder", ist ein blosses Sophisma, welches dem Gegner zugiebt, dass er Recht hat, indem es ihn abfertigen will.

Denn der Wille als Wille ist dann nicht mehr der Grund des Guten, sondern der Natur dieses bestimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identischen Willens ist der Grund, dass das, was er will, gut ist. Es ist gut, weil Gott, nicht als wollender schlechtweg, sondern als gut-, als heilig-wollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein specieller Fall (dieses oder jenes Gebot) aus der Idee des absolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, dass der Wille als Wille, der Wille schlechtweg, unangesehen die Natur des Gewollten, abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der Wille als (in seinem Sinne) freie Willkür, also der herrische, der gesetz- und vernunftlose Wille die Quelle des Guten ist. Ich will, das ist der entscheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Gesetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Gesetzgeber, kein Ding ist bei mir unmöglich. *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.** So spricht der Herr im Sinne der Theologen.

Der Theologie ist daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingesetzt ist, der Philosophie, weil und wenn es an und für sich selbst heilig ist, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst der letzte, einzig entscheidende, giltige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müsste, dass Gott nicht nothwendig, durch seine Natur, in Folge seines Begriffes, sondern nur in Folge eines Actes der Willkür gut und heilig wäre, dass Gott folglich sich selbst zum Gott eingesetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkür zum Princip macht, so ist jede Grenze, die man setzt, eine willkürliche, so ist die Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, so ist der absolute Unsinn selbst das erste Wesen und Princip der Dinge.[6]

Diese Begründung der moralischen Gesetze ist aber nur

* „So will ich, so befehl' ich, und dieser Wille gilt als Grund." Bekannter Vers aus Juvenal.

ein specieller Fall. Die eigenthümliche Tendenz der Theologie ist überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberstes metaphysisches Princip, so zu sagen — denn es ist kein Denkprincip, sondern vielmehr eine ganz gedankenleere Ausflucht, so tief sie scheint — ein Princip, das keineswegs nur in dem Geiste Augustins seinen Grund hat, ist die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus dem Willen. Lächerlich ist es daher, hinter diesem Nichts Geheimnisse zu suchen. Das Nichts ist nichts als der ontologische oder metaphysische Ausdruck des grundlosen, des blossen Willens. „Warum," sagt Augustin, „macht Gott Himmel und Erde? . . . weil er will. Der Wille Gottes ist die Ursache von Himmel und Erde." Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen, oder in der Sprache und im Sinne der neueren Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten.[7]

Auf die Frage z. B.: wie erklärst du die Erscheinung des Christenthums? antwortet die Theologie, ohne sich darüber zu besinnen, kurzweg: das Christenthum hat keinen natürlichen Ursprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingesetzt zur Rettung des Menschengeschlechts, als er es einzusetzen für gut und zweckmässig fand. Der Wille Gottes ist der Grund des Christenthums. Aber die Philosophie versinkt über die Frage in tiefes Nachdenken und erst nach langer Besinnung unterbricht sie ihr Stillschweigen mit den Worten: du stellst eine Frage an mich, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl grösstentheils nur äusserlichen Gründen nicht leicht ist; ich würde wenigstens einen langen, einen sehr langen Weg machen müssen, wenn ich dir eine mir selbst genügende Lösung geben wollte; die Vernunft ist ein saueres Brot. Doch um dir den Unterschied meiner Methode zu zeigen, hier nur soviel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu setzen: so glücklich ist der Philosoph nicht. Zwei Dinge sind ihm nöthig: Zeit und Natur. Die Zeit enthüllt alle Geheimnisse und die

Natur ist allmächtig, aber ihre Allmacht ist die Macht der Weisheit, nicht des blossen Willens.

Ich gehe also erstlich aus von der Natur der Religion, und da sage ich in meiner Sprache: die Religion ist eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, namentlich des Volksgeistes. Die verschiedenen Religionen haben daher einen gemeinschaftlichen Grund, und, so verschieden sie dem Inhalt nach sein mögen, gemeinschaftliche Gesetze. So verschieden die orientalische und occidentalische Philosophie sind, nicht nur die logischen, auch die metaphysischen Gesetze, die Vernunftformen, die allgemeinen Ideen sind doch überall dieselben — daher die auffallende Aehnlichkeit, daher die Erscheinung, dass selbst Kunstausdrücke, die willkürlich ersonnen scheinen, wie z. B. die scholastische „Diesheit" (*Haecceitas*), sich im Sanskrit vorfinden. So ist es auch mit den verschiedenen Religionen. Entweder dürfen wir von gar keiner Religion der Heiden reden, oder wir müssen eine Identität zwischen der heidnischen und christlichen Religion anerkennen. Diese Identität ist aber nichts anderes als die Natur der Religion überhaupt. Selbst der Fetischismus trägt noch, wenn auch in der grässlichsten Entstellung, als Carricatur die Spuren von dem Wesen der Religion an sich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Wesen der Religion einzudringen, ebenso wichtig sind, wie die Zustände der Leidenschaftlichkeit und Verrücktheit zur Erkenntniss des psychologischen Menschenwesens. Die bei verschiedenen Nationen, namentlich des Orients sich vorfindenden, den christlichen Vorstellungen auffallend ähnliche Vorstellungen sind daher keine Ueberbleibsel einer ursprünglichen, historisch dagewesenen Religion oder Vorbedeutungen der christlichen Religion, sondern aus der Natur der Religion, aus ihren inneren Gesetzen, aus ihrem Wesen entsprungene, nothwendige, der Religion nothwendige Vorstellungen. Die Gesetze der Religion sind eben die nothwendigen Vorstellungen, den Unterschied, den allerdings wesentlichen Unterschied bildet nur der Inhalt dieser Vorstellungen, der selbst ein irreligiöser, d. i. dem wahren Wesen der Religion

widersprechender sein kann. Die christliche Religion hat also einen nothwendigen Ursprung, einen in der Natur der Religion begründeten Ursprung. Sie musste so sein, wie sie ist, wollte sie anders dem Wesen der Religion entsprechen.

Ihr zweiter Ursprung ist der zeitliche, der geschichtliche. Die christliche Religion konnte nur zu der Zeit in die Welt kommen, in welcher sie erschien, zur Zeit des Untergangs der antiken Welt, zur Zeit des grössten Verderbnisses, des Untergangs aller nationalen Unterschiede, aller national-sittlichen Bande, kurz aller der Principien, welche die alte Welt trugen und bewegten, so lange sie klassische Völker, klassische Zeiten hatte. Nur in einer solchen Zeit konnte sich die Religion rein, abgesondert von allen fremdartigen Bestandtheilen, in einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt darstellen. Wie oft in einer ganz schlechten, moralisch und ökonomisch zerrütteten Familie sich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefste, heiligste Famliensinn erhält, auf eine wunderbare, d. h. den gewöhnlichen Erwartungen und Erfahrungen widersprechende, aber deswegen nicht minder natürliche und gesetzmässige Weise, dadurch nämlich, dass der Jammer der Zwietracht dem Kinde den Schauder vor der Zwietracht einflösst und dasselbe in sich selbst zurückstösst, um hier in der inneren Welt zu finden, was es in der äusseren entbehrt: so war es in jener Zeit mit dem Christenthum. Es ist richtig, das Gute wird nur durch sich selbst erkannt, aber man erkennt auch das Gute noch durch sich selbst, wenn man es durch das Schlechte erkennt; die Empfindung von dem Unglück des Schlechten ist die Empfindung von dem Glück des Guten: der Mangel eines Gutes bringt oft dieselben Wirkungen hervor, wie der Besitz desselben. Die früheren heidnischen Philosophen, lebend entweder noch in den klassischen Zeiten der alten Welt selbst, oder doch in der frischen, lebendigen Erinnerung daran, und vielfach selbst in politischen Beziehungen stehend, dachten darum, wenigstens nicht mit durchgreifender Consequenz, die Idee der Sittlichkeit nicht unabhängig, nicht an und für sich, sondern immer wieder zugleich in Bezug auf nationale, politische Zwecke.

Daher jene für uns abstossenden und unsittlichen, aber nur aus ihrer Zeit und ihrem allgemeinen, auf politisch-sittliche Zwecke gerichteten Geiste zu erklärenden Gedanken der alten Philosophen in Betreff z. B. der Weibergemeinschaft, der Abtreibung der Frucht, der Aussetzung schwacher Kinder. Aber das Christenthum verdankt seine Reinheit, seine Strenge, seine Consequenz gerade dem politisch-sittlichen Verderben seiner Zeit; der Geist wandte sich jetzt von aller Politik ab; er verwarf mit dieser schlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Aussenwelt, was ihn an sich ziehen, nichts, was sein Auge bestechen, sein Herz verführen konnte. Der Mensch war lebenssatt, im Geniessen überdrüssig des Genusses. Die Genusssucht, die Wollust der römischen Welt war nichts als ein desparater, ein sich selbst zerstörender, sich selbst verhasster Genuss, nichts als ein glänzendes Elend. Nur in einer solchen nichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzige Wesenhafte und Wahre des Christenthums ist — wenn man wenigstens den Endzweck desselben ins Auge fasst, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientalischen Zierrathen der Phantasie entkleidet — in ihrer Reinheit erfasst werden.* Mag auch gleich das Christenthum sich anfänglich selbst an nationielle Zwecke angeknüpft haben, so hat das doch keine andere Bedeutung, als dass überhaupt Etwas nicht sogleich im Anfange seiner Erscheinung sein wahres Wesen offenbart.

Sollte euch indess der eben angedeutete Ursprung euerer Religion aus der Natur der Religion und der Zeit zu despectirlich, zu gemein erscheinen, so erinnere ich euch nur an eueren Wunderglauben, den ihr mit allen anderen Völkern gemein habt. Wenn ihr gleich viel von der Göttlichkeit und inneren Wahrheit der Lehre redet, und, wenn ihr so redet,

---

* Schon La Mothe le Vayer (geb. 1588, gest. 1672, Erzieher Ludwigs XIV.) macht in seiner Schrift *De la vertu des payens* p. 354 diese Bemerkung: . . . *les plus beaux exemples de morale se trouvent dans les siècles les plus corrompus; la vertu s'y fortifie contre le vice: et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre.* Tome V. seiner Oeuvres: Paris 1684. A.

sehr liberal mit den Wundern thut und keinen besonderen Werth auf sie zu legen scheint, so sieht man doch dann, wenn einer negativ gegen sie auftritt, an euerer Wuth über ihn, dass euch allerdings die Wunder etwas sehr Wesenhaftes sind, dass ihr also anders redet als ihr denkt. Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchristen. Der Mirakelglaube ist also euch verwachsen, identisch mit dem Christenthum. Nun findet sich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Gesetzen der Wahrheit und Vernunft ist daher der Schluss gerechtfertigt: das Mirakel ist ein natürliches Bedürfniss, eine Vorstellungsform der Volksreligion. Die Wunder des Christenthums sind aus demselben Bedürfniss entsprungen, aus eben der Nothwendigkeit wie die Wunder des Heidenthums. Der Wunderglaube ist ein psycho-logisches Gesetz; die Wunder sind nichts weniger als übernatürliche, sie sind sogar gesetz- und naturgemässe Erscheinungen des religiösen Geistes. Wodurch ihr euch von den Heiden unterscheidet, ist nur der Zweck, die Beschaffenheit, die Art euerer Wunder. Wollt ihr euch daher der natürlichen Abkunft euerer Religion schämen, so schämt euch vor allem eueres Wunderglaubens, der einen sehr natürlichen Ursprung hat. Wollt ihr mir entgegnen, dass euere Wunder gar nicht in Vergleich zu setzen seien mit den Wundern der Heiden, weil euere wahre, ihre Wunder falsche wären, euer Wunderglaube daher ein begründeter, der ihrige ein irriger war, so erwidere ich, dass die Frage, ob ein Wunder ein wahres oder falsches ist, richtiger ob geschehen oder erdichtet — denn Wahrheit ist kein Wunder, auch wenn es geschieht, Wahrheit ist das Gesetz, die Vernunft, die Regel, nicht die Ausnahme, die Aufhebung des Gesetzes, der abnorme Fall — dass diese Frage, sage ich, eine ganz untergeordnete und hier gar nicht zur Sache gehörige ist; denn wenn auch die Wunder der Heiden nur erdichtete, falsche Wunder waren, so war ihnen doch das Wunder, ebenso wie euch, ein Bedürfniss, eine nothwendige Vorstellung ihrer Religion. Wenn aber der Glaube an die falschen Wunder demselben Bedürfnisse entstammt wie der eurige, so kommt

auch umgekehrt euer Wunderglaube aus derselben Quelle wie der Wunderglaube der Heiden. Euere wahren Wunder beruhen auf demselben inneren Grunde, auf welchem ihre falschen, ihr mögt nun auch noch so sehr euere Wunder unterscheiden und darauf pochen, dass sie bei euch nur zur Bestätigung von Wahrheiten dienen sollen und daher einen ganz anderen Sinn als bei den Heiden haben. Das Wunder ist eine nothwendige Vorstellung der Religion, angeschaut als Factum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich, ist eins; der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders. Der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Gesetze der historischen Wahrheit und Wirklichkeit. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch in dem Wunderglauben, dass er die Sinne als das letzte entscheidendste Zeugniss der Gewissheit für sich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit nnd Gewissheit abspricht, indem er die Gesetzmässigkeit der Sinnenerscheinung aufhebt, dass er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Widernatürliches sehen will, sehen zu können glaubt. Allein das Wunder ist ebensowenig ein Object des Sinnes wie ein Object der Vernunft, des denkenden Geistes.

Wenn z. B. Wasser in Wein verwandelt würde, so müsste, um dieses Wunder als ein sinnliches Factum zu constatiren, das Wunder vor meinen Augen vorgehen, d. h. ich müsste sehen, wie das Wasser in Wein verwandelt wird; die Gewissheit des Wunders würde mir nur zu Theil durch die augenscheinliche Einsicht in das Geschehene, in den wunderbaren Verwandlungsprocess; aber dann wäre es ein Wunder, das zugleich kein Wunder wäre, denn ich wüsste, wie es geschehen. Um sich ja keiner Täuschung, auch nicht dem geringsten Verdacht einer Täuschung preiszugeben, um zur vollkommensten, untrüglichsten Gewissheit zu kommen, stelle man sich vor, dass das Wunder der Verwandlung nicht in einem Kruge, sondern in diesem durchsichtigen, sonnenklaren Glase vor sich gehe. Aber was nehmen denn meine Augen wahr? Ich sehe weiter nichts als das blosse Dasein des Weines an Stelle des Wassers, d. h. einen natürlichen Gegen-

stand anstelle eines anderen natürlichen Gegenstandes, ohne zu begreifen, d. h. ohne gesehen zu haben, wie er dahin kam; ich glaube daher das Wunder nur, aber ich sehe das Wunder nicht; ich sehe nur Wein auf eine von mir nicht gesehene Weise gekommen an die Stelle des Wassers, aber von dem Wunder selbst habe ich keine objective, sinnliche Gewissheit. Diese sagt mir nur, dass der Wein Wein war, dass das Wasser da Wasser ist und dass da, wo Wasser war, den Augenblick nachher Wein war, aber nicht, dass das Wasser in Wein verwandelt wurde; dieses Factum, dieses un- und übernatürliche Werk ist kein Factum, ist nur Sache des Glaubens. So wenig das räumliche Leere ein Object des Sinnes, der Erfahrung ist, so wenig ist es das qualitative Leere, die unendliche Kluft, die zwischen dem Wasser und Weine liegt: nur der Glaube überspringt sie.

Das wirkliche Wunder hat daher kein objectives Unterscheidungsmerkmal vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgespiegelten Wunder voraus. Es ist eine Selbsttäuschung, Wunder für historische Facta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Factum ist, was in dem Augenblick, wo es geschieht, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschliesst, was unmittelbar, nothwendig die Behauptung, dass es ist, und dass es so ist, mit sich bringt. Aber das Wunder ist ein Geschehenes ohne Geschehen, ein reines Perfectum ohne Imperfectum, ein sinnliches Factum ohne sinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund. Das Wunder zieht daher auch in dem Augenblick, wo es geschehen ist, die Behauptung, dass es ein Wunder ist, nicht nothwendig nach sich; das, was das Wunder zum Wunder macht, das Wesentliche dieses Factums ist kein Gegenstand der Wahrnehmung: ich bilde mir nur ein, ich glaube, aber ich weiss es nicht, dass es auf wunderbare Weise geschehen ist. Das Wunder schliesst nicht den Zweifel aus, ob es ein Wunder, ob es nicht doch vielleicht auf natürliche Weise geschehen ist. Es überlässt den Menschen sich selbst, seinem eigenen Willen und Gutbefinden: das Wunder wider-

spricht dem Begriffe eines wirklichen, eines sinnlichen, unleugbaren Factums; es ist ein Factum, das kein Factum ist. Das Factum ist redlich, offen, zuverlässig, unbedingt, schlechthin bejahend oder verneinend, aber das Wunder ist zweideutig, täuschend, versteckt, unredlich: das Factum giebt sich für nichts anderes aus, als was es ist; sagt es mir auch nicht seinen natürlichen Grund und Hergang, so leugnet es doch nicht, dass es einen natürlichen (wenn auch mir unbekannten) Grund hat und stellt sich daher anspruchslos als ein natürliches Factum hin, aber das Wunder giebt ein sinnliches Factum für ein nichtsinnliches aus. Das Factum ist einfach, natürlich, darum unwiderstehlich, aber das Wunder will imponiren, giebt sich eine besondere Bedeutung, die nicht den Stempel der Thatsächlichkeit, der Gegenständlichkeit an sich trägt, spricht anders als es denkt, gebraucht die gemeinsten, sinnlichen Zeichen und Worte, aber in einem dem Gebrauch und selbst den Gesetzen der Sprache zuwiderlaufenden, willkürlichen Sinne. Das Wunder verdient keinen Glauben: es widerspricht dem Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit verlässt sich nur auf sich selbst: sie verschmäht es, durch berauschende, die Phantasie erregende, den Verstand aber niederschlagende Mittel dem Menschen das Jawort abzudringen. Pascal sagt:* „man muss die Lehre nach den Wundern beurtheilen; man muss die Wunder nach der Lehre beurtheilen. Die Lehre unterscheidet die Wunder, und die Wunder unterscheiden die Lehre. Das Alles ist wahr, aber es widerspricht sich nicht.“ Aber weder kann das Wunder die Lehre, noch die Lehre das Wunder bestätigen. Die Lehre ist wahr, aber das Wunder beruht an und für sich auf einer durchaus falschen Voraussetzung, auf einer ganz oberflächlichen Anschauung von der Natur, auf einem Urtheil, das der Mensch nicht aus der Tiefe der Natur holt, nicht von dem Standpunkt der Erkenntniss aus über sie fällt, sondern von dem des alltäglichen, gemeinen praktischen Lebens, wo die Natur nur in ihrem äusserlichen Scheine

* *Pensées sur les miracles.* 1.

Gegenstand ist. Wie dem äusserlichen Weltmenschen das Leben eines geistigen Menschen ein trauriges, elendes Leben ist, weil es keinen Wechsel, keine auffallenden Veränderungen darbietet und er keine Ahnung davon nat, dass diese äusserliche Einförmigkeit und Langweiligkeit nur von innerlich reichem und selbstgenügsamen Leben zeugt: so erscheint dem Menschen, von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demselben stets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äusserlichen Folgen der innerlichen Gesetzmässigkeit, nicht diese selbst Gegenstand ist, die Natur als ein gemeines, triviales Ding und er glaubt daher nur in gewaltsamen Unterbrechungen, in theatralischen Spektakeln, in mirakulösen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geistes zu vernehmen. Aber in der That ist das Wunderbare, ist der über der Natur waltende göttliche Geist allein das Gesetz in der Natur — das Gesetz nichts weniger als der todte Buchstabe, sondern der lebendige, tiefsinnige Geist, die innere, schaffende, allbestimmende Seele der Natur selbst.*

* Für diejenigen, welche das Gesetz in der Natur als etwas Todtes ansehen und daher nur in der Mannigfaltigkeit und Regellosigkeit der äusserlichen Erscheinung Geist und Leben erblicken stehe hier die Bemerkung, ohne jedoch eine weitere Anwendung hiervon zu machen, dass selbst die Abnormitäten und Unregelmässigkeiten in der Natur — so lebendig, so bestimmend ist das Gesetz! — Folgen innerlicher Gesetzmässigkeit sind. So ist es z. B. „ein wahres Naturgesetz, das standhaft sogar in ganzen (Pflanzen) Familien bleibt, dass die Staubfäden zur Hälfte fehlschlagen, oder dass die Fächer der Früchte . . . zum Theil leer bleiben". Ja, „die Natur scheint selbst nur um der übereinstimmenden symmetrischen Bildung willen oft völlig unnütze Formen hervorzubringen". (De Candolles und K. Sprengels Grundzüge der wiss. Pflanzenkunde.) — Von gewissen Standpunkten aus ist allerdings das Wunder unüberwindlich und unentbehrlich; ja die Vernunft macht sich hier nur unter der Form der Unvernunft, des Wunders geltend. — Leibniz sagt z. B. in Betreff der Wunder (*Discours de la conformité de la foi* § 3): *les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur.* Allerdings bei solchen Prämissen hat das Wunder einen guten Sinn, ist es eine ganz natürliche Folge von eueren Vorstellungen, aber die Prämissen sind eben falsch, grundfalsch. A.

Allerdings glaubt daher auch die Philosophie Wunder, aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philosophie wenigstens, die dieses Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie ist, nicht bei jedem Gedanken, den sie denkt und spricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen, wohlbehaglichen Frieden des Einverständnisses mit ihr zu verscherzen, die Philosophie, die ihren Nacken nicht mit sklavischer Gesinnung unter das Joch hundert- oder tausendjähriger Vorurtheile beugt. Sie glaubt nicht die Wunder der Willkür und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniss, die nur der gesammelte Geist des Weisen in den Stunden der tiefsten wissenschaftlichen Entzückung in dem einsamen Tempel der Musen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-sinnlichen Anschauung durch Paukenschläge und Trompetenstösse dem pompsüchtigen Pöbelsinn der gaffenden Menge sich ankündigen — sie glaubt unvergängliche, ewig sich erneuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht particuläre, zeitliche, todte und eben deswegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geschweige an den ägyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Viertes Kapitel.

Religion und Moral; Bayles Gedanken über den Atheismus.

Nun zurück zu Bayle. Bayle ist von Natur, so zu sagen, von freien Stücken kein theologischer, sondern ein nicht- ja antitheologischer, d. i. denkender Kopf. Dass der Gegensatz zwischen theologisch und antitheologisch als synonym mit dem Gegensatze zwischen theologisch und denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begiebt sich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er giebt keine inneren Gründe an, die allein ein Gegenstand des Nachdenkens sind. Bayles wesentliches Interesse ist es überall, sich keinen blauen Dunst durch unbestimmte Vorstellungen und Allgemeinheiten, gegen die er bei jeder Gelegenheit eifert, vorzumachen, sondern klar und deutlich zu sehen, die Dinge in ihrer Bestimmtheit, ihrem eigenthümlichen Wesen zu erfassen, und aus ihren natürlichen, d. i. wahren und vernünftigen Gründen abzuleiten. Schon in seiner ersten grösseren Schrift, seinen *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*,* — ein Komet, der die ganze Welt fast in Furcht und Schrecken gesetzt hatte — spricht sich dieser Geist, dieses Interesse aufs Bestimmteste aus. Seine

* Im III. Bande seiner *Oeuvres diverses*.

Tendenz ist nämlich keine andere hier, als die Kometen als das, was sie sind, als natürliche Körper darzustellen, sie, entkleidet von der furchtbaren Bedeutung, die ihnen das religiöse Vorurtheil gegeben, in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Da er aber bei seinen befangenen Zeitgenossen nicht hoffen konnte, durch philosophische und physikalische Gründe allein seinen Zweck zu erreichen, so sucht er besonders auch durch theologische Gründe ihre Vorurtheile zu zerstören. Er beweist, dass die Kometen, wenn sie Gott, wie es die allgemeine Meinung war, zur Vorbedeutung von Uebeln und damit als Mittel zu religiösen Zwecken hervorbrächte oder auch nur gebrauchte, nur die Götzendiener in ihrem Aberglauben bestärken würden, also Folgen hätten, die zu bezwecken Gottes Wesen widerspricht.

Dieser Satz führte ihn auf die seiner Zeit so anstössige Behauptung, dass der Atheismus kein grösseres Uebel sei, als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube, und diese Behauptung wieder auf die „berüchtigten" Sätze, dass der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sei, dass selbst an sich ein Staat recht gut aus Atheisten bestehen könnte, weil der Atheist auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch mit ihren theoretischen, namentlich religiösen Principien leben, die Atheisten also leben können und theils wirklich leben, als glaubten sie einen Gott, die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Ueberzeugung gemäss, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.

„Der Geist unserer heiligen Religion", sagt Bayle, „die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu sein, flösst uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Muth ist ein ganz anderer Muth, als der kriegerische; und doch giebt es auf der Erde keine so kriegerischen Nationen wie die Christen.

Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach. Wahrlich eine grosse Ehre für die Christen, dass sie sich besser als die Muhamedaner auf die Kunst verstehen, zu tödten, zu bombardiren und das menschliche Geschlecht auszurotten!* Von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiss wohl, dass sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deswegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen .... aber nichts desto weniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, dass man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, dass die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im Geringsten durch die Erkenntniss des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden".**

„Selbst die Christen, welche aus ihrem Cultus alles Götzendienerische entfernten, haben sich ein Götzenbild errichtet: sein Name ist die Ehre, und diesem Idol opfern sie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben, selbst das Heil ihrer Seele auf. Auch ein noch so eifriger Protestant, wenn er eine Ohrfeige bekommt, schlägt sich zur Wiederherstellung seiner Ehre. Er ist vollkommen überzeugt, dass die Religion ihm gebietet, die grösste Beschimpfung zu vergeben, er bittet alle Tage in dem von Jesus Christus selbst vorgeschriebenen Gebete Gott um Vergebung seiner Sünden, wie er selbst die erhaltenen Beleidigungen vergiebt, d. h. er verdammt sich selbst, wenn er nicht vergiebt. Er weiss überdem, dass die Staatsgesetze über den Mord, den ihm die Religion verbietet, die Todesstrafe verhängt haben und dass er sich nicht schlagen kann, ohne die Möglichkeit eines Mordes zu riskiren. Er setzt ebenso sich selbst der Gefahr aus, getödtet zu werden und seine Seele mitten in der Wuth der Rachsucht auszuhauchen, d. h. geraden Weges in die Hölle zu fahren, denn er hat nicht die Gewissheit, ob ihm noch Zeit genug zu einer

* *Dictionnaire historique et critique. Art.* Mahomet. *Remarque* P. p. 261. Ed. 1740.

** *Pensées diverses* § 141, p. 90 u. 91.

frommen Handlung übrig bleiben wird. Aber alles ist umsonst: die Vorstellung der Ehre hat mehr Gewalt über ihn, als das Interesse seines Lebens oder Heiles und seine Anhänglichkeit an die Religion . . . . Aber ebenso ist es mit allen Dingen, die das Christenthum verboten, aber nichts destoweniger die Christen für ehrenvoll ansehen". * „Selbst die gewöhnlichen Beschäftigungen des Lebens, die nach menschlichen Begriffen unschuldigsten Bereicherungsmittel (wie der Handel, das Ausleihen des Geldes auf Zinsen), sind nicht nur dem Geiste des Evangeliums, sondern auch den ausdrücklichen Verboten Christi und der Apostel zuwider. Ein Theolog, der seine Lebenszeit auf einen Commentar der heiligen Schrift verwendet, hätte seine Zeit viel nützlicher verwenden können, wenn er sie auf die Handlungen der Andacht und christlichen Liebe verwendet hätte. Alle Schriftsteller müssen eingestehen, dass sie verdammt wären, wenn sie nach den Vorschrifteu des Evangeliums beurtheilt und gerichtet würden." **

„Die Religion ist nicht imstande, unsere Leidenschaften im Zaune zu halten. Es war eine Zeit, wo man den Priestern und Mönchen in Deutschland gegen eine gewisse jährliche Abgabe an ihre Prälaten erlaubte, sich Beischläferinnen zu halten. Gewöhnlich hält man die Habsucht allein für den Grund dieser schändlichen Nachsicht. Aber es ist wahrscheinlich, dass man dadurch die Keuschheit der ehrbaren Frauen wenigeren Gefahren aussetzen und ihre Männer beruhigen wollte, deren Rache zu verhüten im Interesse der Geistlichkeit lag. Seht, so wenig war die christliche Religion imstande, die Unzucht zu bezähmen, dass man sich genöthigt sah, ihr einen Theil der Weiber aufzuopfern, um den anderen zu retten und durch ein geringeres ein grösseres Verbrechen zu verhüten, das aber dessen ungeachtet ein sehr gemeines geworden." (*Pensées div.* § 165.) „Das Sittenverderbniss

---

* *Réponse aux questions d'un provincial* p. 966, Tome III.

** *Eclaircissement sur les obscénités* im IV. T. des *Dict. hist. et critiq.* p 649 u. *Rép. aux quest. d'un prov.* das interessante Kapitel XXVIII. *Tome* III. p. 979 u. s. w. A.

unserer Zeit hat keineswegs daher in dem Unglauben der letzten Jahrhunderte seinen Grund." § 156. „Wenn man unter dem Glauben den wahren Glauben versteht, den Glauben, der stets von der Liebe Gottes begleitet und ein besonderes Geschenk des heiligen Geistes ist, so hat man wohl recht; aber wenn man darunter versteht den Mangel an Ueberzeugung, d. h. dass wir deswegen einen schlechten Lebenswandel führen, weil wir die christlichen Glaubensartikel für problematisch und ungewiss halten, so hat man unrecht; denn mit Ausnahme einiger vornehmer Personen und falscher Gelehrten oder wohl gar selbst Einiger von euch Herren Theologen, glauben alle Leute von uns das Mysterium der Menschwerdung, den Tod und das Leiden Jesu Christi, seine Himmelfahrt, seine Gegenwart auf unseren Altären*, das jüngste Gericht, die Auferstehung der Leiber, den Himmel und die Hölle. Man hat vielleicht von diesen Dingen keine evidente Ueberzeugung, aber man hat wenigstens eine solche Ueberzeugung, welche den Zweifel ausschliesst. Unsere Bauern, unsere Handwerker, unsere Soldaten, unsere Bürger, alle unsere Frauen, die meisten Edelleute und Gelehrten glauben aufrichtig und fest alle Artikel des Symbolum. Solcher, die an der Göttlichkeit der christlichen Religion zweifeln und alles, was man vom künftigen Leben sagt, für Fabeln erklären, sind sehr wenige." § 150. „Allein, es verträgt sich recht wohl die Ueberzeugung von unseren Religionsgeheimnissen mit allen möglichen Sittenlosigkeiten." „Die blosse Ueberzeugung von unseren Mysterien ist es nicht, was das Herz des Menschen reinigt." § 147. „Wie die Erfahrung lehrt, sind auch solche, die an Himmel und Hölle glauben, jedes Verbrechens fähig. Es wird dadurch offenbar, dass der Hang zum Bösen sowenig aus mangelnder Gotteserkenntnis stammt, wie er durch die Erkenntniss eines strafenden und belohnenden Gottes gebessert wird; denn in einer Seele, die keine Erkenntniss von Gott hat, ist der Hang zum Bösen nicht stärker, als in einer Seele, die Gott kennt." § 145.

* Bayle schrieb die *Pensées div.* in der Rolle eines Katholiken. A.

„Es ist wahrscheinlich, dass unter den Banditen und gedungenen Mördern, die so viele Verbrechen begehen, einige keine Religion haben, aber das Gegentheil ist viel wahrscheinlicher, da unter so vielen Missethätern, die dem Scharfrichter unter die Hand gekommen sind, sich keine Atheisten gefunden haben."* „Wir können es sogar als ein Princip aufstellen, dass 1) die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch zugleich vollkommen von der Wahrheit einer Religion, selbst der christlichen Religion überzeugt sein können; 2) dass die Erkenntnisse der Seele nicht die Ursachen unserer Handlungen sind, dass nicht die allgemeinen Vorstellungen und Meinungen des Kopfes, sondern die gegenwärtigen Leidenschaften des Herzens uns zum Handeln bestimmen, § 138; endlich 3) dass, allgemein gesprochen (denn ich nehme immer diejenigen aus, die der Geist Gottes leitete), der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menschen regelt und bestimmt, ausser dass er höchstens dazu geeignet ist, in seinem Herzen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er sich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenschaften hervorzubringen." § 143. (*Pensées div.*)

Aber wenn der Glaube oder die Religion nicht fähig ist, unsere Leidenschaften zu zügeln, so kommt auch das Gute, welches wir thun, nicht aus dem Glauben. „Ach! wie täuschen sich die Leute, wenn sie glauben, aus Liebe zu Gott kämo das Löbliche, das sie thun . . . . . Seht, das ist der Zustand der meisten ehrbaren Leute. Sie haben eine Lieblingsleidenschaft, die sie zärtlich pflegen und der sie nichts abbrechen. Im Uebrigen ist ihr Wandel moralisch. Sie thun sich darauf was zu gute und bilden sich ein, dass sie hierin Gott ein grosses Opfer darbringen. O armselige Unwissenheit! wenn ihr fähig wäret, Gott ein grosses Opfer zu bringen, so würdet ihr wohl einsehen, dass ihr vor allem euere Lieblingsleidenschaft aufopfern solltet, und dass man nicht die Leidenschaft opfert, für welche uns unser Temperament unempfindlich macht." § 176. „Wenn einige

* *Eclairciss. sur les athées.* I. *Note* 13 im IV. *Tome* des *Dictionn.* Ed. 1740. p. 629.

Sünden gemeiner und häufiger sind, als andere, so hat das seinen Grund nur darin, dass es Sünden giebt, welche leichter vonstatten gehen und allgemein eine fühlbarere Freude verursachen, als die übrigen. Denn, mit einem Worte, die Freude (*la joie*) ist die Seele alles menschlichen Thuns und Treibens, und gewiss, was man auch dagegen sagen mag, dass der Mensch mehr Liebe zum Vergnügen hat, als Abscheu vor dem Schmerz, und empfindlicher ist für das Gute, als das Ueble. Er trägt kein Bedenken, in Verdruss und Schmerz zu gehen, wenn nur der Weg durch die Freude geht, noch, durch Schmerz und Verdruss hindurchzugehen, wenn nur das Ziel die Freude ist." § 167. „Warum ist z. B. die Rache so gemein unter den Christen? Etwa deswegen, weil wir nicht wissen, dass das Evangelium sie uns als eine verbrecherische Handlung verbietet? Nichts weniger als dieses . . . . es kommt daher, dass sie für alle Menschen Reize hat. Die Italiener finden an ihr solche Reize, dass sie mit einer schauderhaften Ruchlosigkeit sagen, dass Gott sie sich vorbehalten habe, um der Einzige zu sein, der im Genusse eines so köstlichen Gerichtes ist." § 171. „Das wahre Princip der Handlungen der Menschen (ich nehme natürlich die aus, in welchen sich die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen Wirksamkeit entfaltet) ist nichts anderes, als das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Sinn für gewisse Gegenstände, das Verlangen zu gefallen, gewisse im Umgang mit unseren Freunden angenommene Gewohnheiten, oder sonst eine Gemüthsstimmung, die in unserer Natur ihren Grund hat." § 136. „Bildet euch also nicht ein, dass Leute ohne Religion schlechter handeln würden, als ihr Christen mit euerer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Mässigkeit, zur Milde u. s. w. kommt, wie gesagt, nicht daher, dass man weiss: es ist ein Gott, sondern von einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das persönliche Interesse, durch die Lobbegierde, durch den Vernunftinstinkt und andere ähnliche Motive, die ebensogut im Atheisten, wie in den übrigen Menschen sich vorfinden, befestigt wurde." § 146. „Weltliche

Principien allein regieren die Welt — Furcht vor der weltlichen Gerechtigkeit, vor allem Furcht vor der Schande. Die Zucht der Weiber ist ein Beispiel hiervon. Wie viele sind die Originale zu der Amaryllis des *Pastor fido* und opfern der Gottheit der Ehre die Flammen ihrer Liebe!" § 162—64.

„Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden ebensogut wie die übrigen Gesellschaften realisiren, wenn sie nur die Verbrechen strenge bestrafte und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte; denn dadurch, dass die Glieder der Gesellschaft nichts wüssten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle sonstigen Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, grossmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmüthig gegen Jedermann." „Die Begriffe der Ehre und Schicklichkeit, welche unter den Christen herrschen und je nach verschiedenen Zeiten und Völkern verschieden sind, kommen keineswegs aus ihrer Religion. Allerdings giebt es einige allgemeine, denn bei keiner christlichen Nation gereicht die Keuschheit einer Frau zur Schande. Aber wollen wir aufrichtig sein, so müssen wir eingestehen, dass dieser Begriff älter ist als Moses und das Evangelium: er ist ein gewisser Eindruck (*impression*), der so alt wie die Welt selbst ist. Auch die Heiden entnahmen diesen Begriff nicht ihrer Religion: er ist ein Werk der Natur, d. h. der allgemeinen Vorsehung." § 172. „Darum ist es ein grober Irrthum zu glaubeu, dass sich der Atheist jedem Verbrechen überlassen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren sie sich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen

sie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, dass man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, dass die Tugend sich selbst den Lohn ersetzen muss und dass es nur einem schlechten Menschen zukommt, sich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten. . . . . Lesen wir nicht, dass Epikur, ob er gleich die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele leugnete, es nicht unterliess, die Götter zu ehren? — Gab er nicht auf den Vorwurf, dass er nichts mit der Verehrung der Götter zu schaffen hätte, da er überzeugt wäre, dass sie den Menschen weder Gutes noch Böses thäten, zur Antwort, dass die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? Es ist also wahr, dass die Vernunft ohne den Beistand der Religion die Idee jener Frömmigkeit gefunden hat, welche die Kirchenväter so sehr rühmten, die da macht, dass man Gott liebt und seinen Geboten gehorcht, einzig wegen seiner unendlichen Vollkommenheit. Darum glaube ich, dass die Vernunft ohne die Kenntniss der Religion manchmal einen Menschen überzeugen kann, dass es ehrbare Dinge giebt, die zu thun schön und löblich ist, nicht wegen des daraus entspringenden Nutzens, sondern weil es mit der Vernunft übereinstimmt." § 178.

„Es giebt Gesetze des Denkens, die unabhängig von dem Willen des Menschen durch sich selbst, nicht in Folge der Willkür richtig und wahr sind; eitel und lächerlich wäre der Widerstand des menschlichen Geistes gegen das Wesen und die Eigenschaften dieser Gesetze. Aber wenn es für die Thätigkeiten des Verstandes bestimmte und unveränderliche Gesetze giebt, so giebt es auch solche für die Handlungen des Willens. Die Regeln dieser Handlungen sind nicht alle willkürlich; es giebt solche, die aus der Natur-Nothwendigkeit fliessen und eine unerlässliche Verbindlichkeit uns auflegen, und wie daher ein Schluss, der den Regeln des Schliessen widerspricht, ein Fehler ist, so auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht conform ist, ein Fehler. Die allgemeinste dieser Regeln ist aber, dass der Mensch das wollen muss, was der Vernunft entspricht, und dass er seine

Schuldigkeit nicht thut, so oft er will was ihr widerspricht. Ihr dürft es sicherlich glauben, dass es nie solche Atheisten gab, die es für gleichgiltig hielten, den Gesetzen der Logik gemäss zu schliessen. Sie erkannten also offenbar, dass ein Paralogismus oder ein Sophisma für Jeden, der es macht, sei es nun absichtlich oder unwissentlich, schimpflich ist. Warum wollt ihr also den Atheisten die Fähigkeit absprechen, zu erkennen, dass man verpflichtet ist, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d. h. die Gesetze der Moral zu erfüllen? — Die Tugend ist durch ihre natürlichen Eigenschaften, unabhängig von jedem Gesetze, liebenswürdig. — Was hast du gelernt aus der Philosophie? fragte man einen griechischen Philosophen; ungeheissen (ἀνεπιτάκτως) zu thun, was Andere aus Furcht vor den Gesetzen thun — war seine Antwort. — Eben weil es eine innere Schönheit, eine innere Güte der Tugend giebt, weil die moralischen Wahrheiten in Folge der Natur der Dinge selbst und vor den Geboten Gottes dem Menschem gewisse Pflichten auflegen, konnten Thomas Aquino und Hugo Grotius behaupten, dass wir, selbst wenn es auch keinen Gott gäbe, dennoch verpflichtet wären, den Gesetzen des Naturrechts Gehorsam zu leisten.“ *

„Der griechische Philosoph Hermias behauptete, dass man sich nicht die Unwissenheit des Verkäufers zu Nutzen machen dürfe, sondern ihn auf den wahren Werth der Waare, wenn er ihm unbekannt sei, aufmerksam machen müsse. . . . Er billigte nicht den Grundsatz: *Volenti non fit injuria*. . . . (Wer selbst etwas will, dem geschieht damit kein Unrecht.) Seine Handlungen entsprachen diesem schönen Grundsatz, denn als ihm einst Jemand ein Buch zum Verkauf angeboten und den Preis zu niedrig angesetzt hatte, sagte er es ihm und bezahlte ihm mehr, als er verlangte; so handelte er in mehreren anderen Fällen und so oft sich nur die Gelegenheit dazu darbot. Kann man sich eine Handlungsweise denken, die eines Philosophen würdiger wäre? Wahrlich die Christen,

* *Continuation des Pensées div.* p. 406, 410, 415.

die so handeln, sind selten."* „Nach der Eroberung von Megara schrieb Demetrius an den Philosophen Stilpon, um von ihm ein Verzeichniss von seinen bei der Plünderung der Stadt erlittenen Verlusten zu verlangen. Stilpon gab ihm zur Antwort, dass er nichts verloren, weil ihm Niemand seine Vernunft und Wissenschaft geraubt hätte. Er gab ihm zugleich mehrere gute Lehren, um ihm die edlen Gesinnungen der Humanität und Wohlthätigkeit einzuflössen, und er rührte den Fürsten so sehr, dass dieser seine Lehren befolgte. Ich glaube wohl, dass es unter unseren Frommen auch gute Leute giebt, die ebenso handeln würden, aber ich glaube auch, dass es solche giebt, die den Grundsatz: Jeder ist sich selbst der Nächste, befolgen würden. Wenn ein Fürst nach der Plünderung einer Stadt ihnen das Versprechen gäbe, ihren Schaden ihnen vollständig wieder zu ersetzen, so würden sie sicherlich die Gelegenheit benützen, ihm sanfte Gesinnungen einzuflössen und das Wohl des Volkes zu empfehlen, aber sie würden dabei sich nicht vergessen, sie würden ihm ein genaues Verzeichniss von allen verlorenen Gegenständen überschicken, sie würden es so einrichten, dass sie selbst mit Gewinn entschädigt würden. Aber hier seht ihr einen Philosophen, der nichts weniger als ein Frommer war, die Gunst eines siegreichen Fürsten nur dazu benützen, um ihm friedfertige und milde Gesinnungen beizubringen; er schickt ihm nicht das verlangte Verzeichniss; sein Haus war geplündert worden; man bietet ihm eine reichliche Entschädigung an; aber er antwortet, dass er nichts verloren und dass seine Güter nicht in Dingen beständen, die ihm Soldaten rauben könnten. Das ist zweifelsohne sehr edel."**

„Die Sitten des heidnischen Philosophen Xenokrates waren so rein, so würdevoll, so moralisch oder vielmehr so streng, dass ein Theologe seines Gleichen heute unfehlbar für einen Jansenisten oder Rigoristen gelten würde. Er war vollkommen Herr über seine Leidenschaften. Eine ausgezeichnet

---

* *Dict. hist. et critiq. Art.* Hermias.

** *Dict. Art.* Stilpon. *Rem.* F.

schöne Hetäre hatte gewettet, dass er ihren Versuchungen unterliegen würde; aber sie verlor die Wette, ob sie gleich neben ihm liegen durfte, und daher alle Kunstgriffe ihres Handwerks anwenden konnte. Wahrlich ein ebenso merkwürdiger Sieg wie der eines heiligen Adhelm und so mancher anderer Heiligen, die dergleichen Prüfungen, wie man sagt, glücklich bestanden. Die Keuschheit war aber nicht die einzige Tugend des Weisen: alle übrigen Tugenden der Mässigkeit zeichneten sein Leben aus: er liebte weder Vergnügungen, noch Reichthum, noch Lobeserhebungen. Nie konnte man ihn durch Geschenke bestechen; seine Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit war eine so ausgemachte Sache, dass er der Einzige war, welchen die Obrigkeit von Athen der Verbindlichkeit enthob, sein Zeugniss durch den Eidschwur zu bekräftigen. Durch eine Vorlesung über die Mässigkeit machte er auf den Polemo, den grössten Trunkenbold und Wollüstling seiner Zeit einen solchen Eindruck, dass dieser auf der Stelle den Entschluss fasste, sich zu bessern und auf das Studium der Weisheit zu legen. Und diese Bekehrung war von Bestand; der Convertit wurde ein sehr würdiger Philosoph. Wenn eine Kapuzinerpredigt heute eine solche Umwandlung hervorbrächte, so würde man hierin eine besondere Wirkung des heiligen Geistes erblicken, und den Einfluss einer Gnade bewundern, die den Jansenisten zufolge im höchsten Grade durch sich selbst wirksam wäre; denn der, in dem die Vorlesung des Xenokrates eine solche Umwandlung bewirkte, war kein Wohllüstling von gewöhnlichem Schlage, das war ein Meister seiner Art, ein Mensch, der sich seine Liederlichkeiten zur besonderen Ehre anrechnete etc.“ *

„Auch den erklärten Atheisten unter den heidnischen Philosophen kann man in Betreff ihres moralischen Wandels keinen Vorwurf machen, und sie haben sehr wohl zwischen dem, was gut oder schlecht, recht oder unrecht ist, zu unterscheiden gewusst. Diagoras, der Atheist vorzugsweise

* *Dict. Art.* Xenocrate u. *Rem.* F.

genannt, gab den Einwohnern von Mantinea vortreffliche Gesetze." „Selbst den Plinius darf man, nach einigen Stellen zu schliessen, geradezu unter die Atheisten setzen. Er gab keine andere Gottheit zu, als die Natur und spottete über das Dogma der Vorsehung." „Unter den Juden gab es eine Sekte, die ganz offen die Unsterblichkeit der Seele leugnete, es waren die Sadducäer. Aber ich sehe nicht, dass sie wegen dieser gottlosen Lehre schlechter als die übrigen Juden waren; es ist im Gegentheil sehr wahrscheinlich, dass sie rechtschaffnere Leute waren als die Pharisäer, die sich auf ihre Beobachtung des göttlichen Gesetzes so viel zu gute thaten. Mr. de Balzac* berichtet uns in seinem christlichen Sokrates die letzten Worte eines Fürsten, der als Atheist lebte und starb, und giebt ihm dieses Zeugniss, dass er der moralischen Tugenden nicht ermangelte, dass er nur ‚wahrhaftig' schwur, nur Kühltränke zu sich nahm, und in seinem ganzen äusserlichen Wandel ausnehmend geregelt war." ** „Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde zu Constantinopel ein gewisser Mahomet Efendi hingerichtet, weil er gegen die Existenz Gottes dogmatisirt hatte. Er konnte sein Leben retten, wenn er nur seinen Irrthum eingestanden und versprochen hätte, ihm abzusagen, aber er zog es vor, auf seinen Blasphemien zu bestehen, indem er sagte, dass, obwohl er keine Belohnung zu erwarten habe, die Liebe zur Wahrheit ihm die Pflicht auferlege, zu ihrer Bekräftigung als Märtyrer zu leiden." ***

Keineswegs ist also das Wohl einer Gesellschaft, eines Staates schlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menschen Motive zu verbrecherischen Handlungen eingab, welche der Atheist nicht in sich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen — indem sie nämlich die Götter als

---

* Bedeutender französischer Prosaist, geb. zu Angoulème um 1594, gest. 1655, durch seine Schriften um die Ausbildung der französischen Sprache überaus verdient.

** *Pensées divers.* § 174 u. *Continuation des Pensées divers.* p. 396.

*** *Pensées divers.* § 182.

Diebe, als unkeusch u. s. w. darstellte — aber sie ermuthigte dazu nicht Atheisten. Sie riss Schranken nieder, welche viele Atheisten nicht hätten niederreissen können. Die Natur, die Menschlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Versuchung, seine kleinen Kinder zu erwürgen. Ein Götzendiener des Moloch hätte wohl mit Hilfe derselben und ohne Einmischung der Religion den Sieg über sich davongetragen; aber da die Religion dazwischen kam, da trat er mit Füssen die Natur, die Humanität, das Mitleid, die Vernunft. Hätten die Heiden, die so viele Ungerechtigkeiten gegen die Christen begingen, nur die natürliche Vernunft zu Rathe gezogen, wie ein Spinoza, wenn er zum Richter eines Processes gemacht worden wäre, gethan hätte: so würden sie nicht eine solche Menge unschuldiger Menschen hingerichtet, eingekerkert, gemartert, verbannt oder durch Geldstrafen zu Grunde gerichtet haben. Aber die Religion gab ihnen ein, was ihnen die Vernunft verboten hätte.“ *

„Es giebt — allgemein gesprochen, denn es giebt Ausnahmen — keine reichlichere Quelle von Ungerechtigkeiten, als wenn ein Staat in verschiedene Religionen sich zertheilt und nun alle Gerichtshöfe von den Anhängern der Religionspartei besetzt sind, welche den meisten Abscheu vor den anderen Parteien hat. Einer der hauptsächlichsten Vortheile, welchen die Protestanten Frankreichs aus den Bürgerkriegen zu ziehen hofften, war der, dass sie nicht mehr vor lauter katholischen Richtern ihre Rechtsstreitigkeiten zu führen haben würden. Sie glaubten, dass sie ausserdem alle ihre Processe verlieren würden, so wie nur ein Papist dabei interessirt wäre. Würden sie die nämliche Besorgniss gehabt haben, wenn man ihnen Richter angewiesen hätte, die weder Christen, noch Muhamedaner, noch Juden, noch Heiden, sondern nur gute Juristen und Götzendiener der Ehre gewesen wären?“

„Ihr müsst bedenken, dass, sobald es in einem Staate zwei Religionen giebt, wovon jede überzeugt ist, dass die andere eine Feindin Gottes und der gerade Weg zur ewigen

* *Réponse aux quest. d'un prov.* p. 952.

Verdammung ist, die Erbitterung so weit geht, dass jede Sekte der anderen Schuld giebt, dem ganzen Staate den Fluch Gottes, wie Pest, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Stürme, zugezogen zu haben. Dann unterlässt es die Sekte, welche bei dem Souverain ein geneigtes Ohr findet, nicht, ihm ihre Gegenvorstellungen zu machen und zu sagen, dass er, um diesen Geisseln Gottes ein Ende zu machen, die Ketzerei in seinen Staaten verbieten muss. Und er wird diesen Vorstellungen um so leichter Gehör geben, als er mit seinen Theologen überzeugt ist, dass die Ketzer oder Götzendiener keineswegs aus Einfalt und Aufrichtigkeit, sondern aus Bosheit im Irrthum stecken, so dass man ihre Gottlosigkeiten und Blasphemien ebensowenig unter dem Vorwande der sogenannten Gewissensrechte entschuldigen darf, wie die Mordthaten von Leuten, die sich betrunken haben. Was für Verwirrungen, was für Unruhen sind aber die Folgen einer solchen Eingenommenheit und Befangenheit, die nun und nimmermehr den Geist eines Spinoza befallen kann. Ihr müsst ferner bedenken, dass die von einem falschen Religionseifer eingenommenen Gewissen nicht durch die Triebfedern, welche einen Spinozisten zurückhielten, in Zaum gehalten werden können. Die Vernunft, die Rücksicht für das Gemeinwesen, die menschliche Ehre, die Abscheulichkeit der Ungerechtigkeit würden einen Spinozisten abhalten, seinem Nächsten unrecht zu thun. Aber ein Mensch, der überzeugt ist, dass er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert, ein solcher Mensch, sage ich, wird alle Gesetze der Moral mit Füssen treten, und weit entfernt, durch die Vorwürfe des Gewissens im Zaum gehalten zu werden, wird er vielmehr durch sein Gewissen selbst dazu angetrieben, alle Mittel ohne Unterschied anzuwenden, um nur dadurch zu bewirken, dass der heilige Name Gottes nicht mehr gelästert wird, und so auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Orthodoxie aufzupflanzen. Was für Verwüstungen verursacht solcher Religionseifer in einem Staate! Würde er sie von Seiten der Freigeister zu befürchten haben?“ *

* *Rép. aux quest. d'un prov.* p. 955.

„Wenn der französische Hof atheistisch gewesen wäre, würde er je so gegen die Calvinisten verfahren haben, wie er verfuhr? würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?“ * „Seit dem vierten Jahrhundert bis herab auf das unserige waren Verschwörungen, Empörungen, Bürgerkriege, Revolutionen, Entthronungen unter den Christen ebenso häufig oder noch häufiger, als unter den Ungläubigen. Wenn gewisse Länder weniger diesen Uebeln ausgesetzt waren, so war der christliche Glaube nicht die Ursache davon: der Unterschied kommt von dem Unterschied der Volksgeister und ihrer Regierungsverfassungen her. Die Gährungen und Katha-strophen, welche die Staaten verwirrt oder selbst umgestürzt haben, sind oft durch die Religion verursacht worden, und gerade diese waren die wüthendsten Stürme in der Geschichte. Die Sprache ist zu schwach, um die Greuelthaten auszu-drücken, welche das Christenthum begangen, sei es nun um die heidnische Abgötterei zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die sich von der Hauptkirche absonderten; die Geschichte davon erregt Schauder: man entsetzt sich darüber, wenn man nur etwas sanftmüthig ist: ein guter Mensch kann diese Ge-schichte nicht lesen, ohne selbst böse zu werden; er kann sich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieser Greuel zu verfluchen — statt Blumen zu verlangen, um sie auf ihre Gräber zu streuen, würde er sie lieber steinigen, statt im Juvenal nach einer Segensformel zu suchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull sich umsehen.“ **

Aber was soll denn — kann und wird hier der fromme Leser fragen — was soll denn nun mit allen diesen Argu-menten Bayles eigentlich ausgesagt werden? Soll die Religion damit angegriffen und verdächtigt werden? Die Religion heiligt nothwendig den Menschen. Was in ihrem Namen ge-schieht, geschieht deswegen noch nicht in ihrem Sinne. Die Leidenschaften, die Schwäche, das Verderben des Menschen,

---

* *Pensées div.* § 155.

** *Répons. aux quest.* p. 957.

nicht die Religion ist Schuld an den Greuelthaten der Religionsgeschichte; wenn wirklich irgendwo und irgendwann die Religion den Menschen zu Verbrechen angefeuert oder auch nur von Verbrechen nicht zurückgehalten, den Menschen nicht gezügelt und gebessert hat, so war es eben eine falsche Religion oder wenigstens eine falsche Religiosität. Allerdings treffen die Beschuldigungen Bayles nicht die Religion an sich, die Religion in ihrer Idee oder die dieser Idee entsprechende, die wahre Religion. Aber was begründet diesen Unterschied zwischen falscher und wahrer Religion? Der Inhalt der Religion, der Geist derselben. Was ist aber dieser Inhalt, dieser Geist? Der Begriff Gottes. Darauf kommt es an, wie Gott gedacht wird, wie er Gegenstand des Bewusstseins ist. Ist dieser Begriff ungöttlich, schlecht, so taugt auch die Religion und Religiosität nichts. Die Griechen dachten Gott sinnlich; sinnlich war darum auch ihr Cultus. Aber der Begriff Gottes ist nicht nur ein Gegenstand der Religion, sondern auch der Philosophie und Moral — man kann sich Gott denken als das oberste Princip der Pflicht, ohne ihn deswegen zu einem Gegenstande religiöser Verehrung zu machen.

Das, was die Religion zur Religion macht, ihr eigenthümliches Wesen im Unterschied von der Moral und Philosophie, die Religion für sich selbst ist daher noch nicht gut, heilig und göttlich: sie ist es nur, wenn ihr Inhalt ein göttlicher ist. Die Greuel der Religionsgeschichte, die „Verirrungen“ des religiösen Bewusstseins sind nichts anderes als die Erscheinungen, welche das eigenthümliche Wesen der Religion, im Unterschiede von der Moral und Philosophie, das Wesen der sich selbst überlassenen, nicht von der Vernunft eingegebenen und beherrschten Religion offenbaren, Heiligkeit ist die oberste Kategorie der Religion — die subjective Form derselben der Glaube — der Glaube, der seinen Gegenstand verbirgt, zu einem, den frechen Augen des prüfenden Geistes unnahbaren Mysterium macht; heilig sind auch dem Heiden seine Götter, heilig auch die Schauer, die er in ihren Tempeln empfindet. Aber darauf kommt es

eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges, etwas Gutes ist, kurz ein Gegenstand, der auch die Probe der Philosophie besteht — daher die Heiligkeit kein ursprünglicher Begriff ist, der als solcher in die Philosophie gehört, weil er abhängt von dem Begriffe der Wahrheit, der Vernünftigkeit und Sittlichkeit, weil nur das Wahre heilig, aber noch nicht das Heilige wahr ist. Sind daher einer Religion nicht die ethischen Begriffe die obersten, die heiligsten Begriffe, hat sie einen von demselben unterschiedenen, particulären Inhalt zum obersten Heiligthum, so hat sie wohl heilige Handlungen, aber deswegen noch lange nicht sittliche Handlungen und Gesinnungen zur Folge, so kann sie selbst der Impuls zu Verbrechen werden.

Die Beschuldigungen Bayles treffen also allerdings die Religion — die Religion, abgesehen von ihrem Inhalte, in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von Moral und Philosophie, namentlich aber die Religion, wie sie im Unterschiede von dem, was man sonst die natürliche oder Vernunftreligion nannte — eine positive Religion, ein förmlicher Gottesdienst, eine zu einer Kirche verweltlichte Religion ist. Die Religion wird dadurch und zwar nothwendig, nicht zufällig im Menschen selbst zu einer positiven, d. h. geist- und gesinnungslosen, einer besonderen, von der Vernunft und Sittlichkeit unterschiedenen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion. Wenn der Mensch nur glaubt, was die Kirche lehrt, und die heiligen Handlungen, welche sie gebietet, verrichtet, so ist er schon gerettet; seine übrigen Handlungen und Gesinnungen sind gleichgiltig oder wenigstens von untergeordneter Bedeutung, wenn sie auch gleich von der Kirche gefordert werden. Die Hauptsache ist die Kirche, der Geist, in wiefern er sich nur auf sie bezieht; Nebensache ist der Geist, die Gesinnung an sich selbst. Die katholische Kirche ist die einzig gelungene Verkörperung des Begriffs einer positiven kirchlichen Religion; sie hat am treuesten, consequentesten ihr Wesen verwirklicht, aber eben sie hat die Gleichgiltigkeit des religiösen oder kirchlichen Interesses gegen die Interessen der

Sittlichkeit aufs schärfste ausgedrückt, sie hat alle Handlungen ohne Unterschied, wenn sie nur im Namen oder Interesse der heiligen Kirche geschahen, gebilligt — ob direct oder indirect, ob durch die That oder mit ausdrücklichen Worten, ist belanglos.

Ob die katholische Kirche auf dem Concilium von Constanz den Satz: *Fides non est servanda haereticis* * ausgesprochen? darüber wurde in früheren Zeiten viel gestritten. Die Katholiken leugneten, die Protestanten behaupteten es. Bayle kommt in seinen *Réponse aux questions d'un provincial*, wo ausser philosophischen auch viele historische und litterarische Gegenstände abgehandelt werden, auch auf diesen Gegenstand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, dass, wenn dieser Satz auch nicht dogmatisch von den Katholiken ausgesprochen, ja selbst verworfen worden, er doch eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz sei. Unzählige, sagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, sondern auch Protestanten — dass die Obrigkeit verpflichtet ist, die Uebertreter des göttlichen Gesetzes, sowohl in Betreff der ersten als zweiten Tafel des Dekalogs zu bestrafen, dass die Götzendiener und Ketzer gefährlicher sind, als die Diebe und Mörder, dass diese nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, dass die Toleranz durchaus nicht — ausser nur in besonderen Nothfällen — zugegeben werden darf. Die natürlichen Consequenzen dieser Principien sind nun, dass der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, dass er höchstens so lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpresst hat. Alle Parteien gestehen ein, dass ein Eidschwur, durch den man sich zu Verbrechen verpflichten würde, nichtig ist. Wenn man nun aber verpflichtet ist, ebenso die Feinde der geoffenbarten Wahrheit, die Uebertreter des ersten Gebotes des Dekalogs zu bestrafen, wie die Mörder und Räuber, die Verletzer der zweiten Gebotstafel, so wäre es ein Verbrechen, den Ketzern die Ausübung ihrer Religion zu verstatten; man ist also nicht

* „Ketzern gegenüber ist man zum Worthalten nicht verpflichtet."

verbunden, ihnen den Schwur zu halten, womit man ihnen Gewissensfreiheit versprach. Die Vollziehung dieses Eidschwures wäre entgegen dem Schwur, welcher zur Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet, sie wäre ebenso verwerflich, als wenn man Mördern und Räubern sein Wort halten würde. Indess so natürlich auch diese Folgerungen sind: die Meisten, welche das Princip annehmen, woraus sie sich ergeben, anerkennen sie doch nicht. Aber, bemerkt Bayle am Schlusse: „Beachtenswerth bleibt, dass man in der Theorie verwirft, was man in der Praxis befolgt. Man huldigt einem System, ohne sich daran zu binden; denn man giebt nicht zu, dass es statthaft sei, einen den Bekennern einer falschen Religion zugeschworenen Eid zu brechen, aber man behilft sich durch die Ermahnung an die Herrscher, eine derartige Zusicherung nicht zu halten und sie zu loben, wenn sie die authentischesten Rechtsurkunden für ungiltig erklären. Wir haben neuerdings die eclatantesten Beispiele hiervon erlebt, die einer besonderen Darlegung nicht bedürfen." *

Nun hat aber die katholische Kirche nicht nur gelehrt, z. B. in der Person des heiligen Augustin, ihres grössten Kirchenvaters, dass man gegen die Ketzer Zwangsmaassregeln anwenden darf, nicht nur es gelegentlich durch die That bestätigt, sondern auch die Ausrottung derselben der weltlichen Obrigkeit selbst zur Pflicht gemacht.** Die Katholiken zur Zeit Bayles entschuldigten, ja rechtfertigten daher das gewaltsame Verfahren gegen die Reformirten Frankreichs als eine

---

* *Réponse aux questions* etc. p. 512—514 und *Dictionnaire, art.* Loyola, Rem. 5.

** B. Carranza, *Summa omnium concil.* p. 326. Dazu *Nouvelles de la répl.* p. 688—690 u. 495, sowie *Dictionnaire art.* Léon I. Rem. A. Auch wir Deutsche haben erlauchte Exempel. Als nach Heinrichs VI. Tod (1197) von seinem Bruder Philipp die deutschen Fürsten an ihr feierliches Versprechen erinnert wurden, seinen Neffen Friedrich als den Nachfolger seines verstorbenen Bruders anzuerkennen, erklärten sie, dass der geleistete Eid sie nicht binden könne, denn damals sei der Friedrich noch nicht getauft gewesen, sie wären daher nicht schuldig, ihm als einem damals Ungläubigen ihr Wort zu halten. A.

rechtmässige, von der Kirche von Alters her schon gebilligte und anempfohlene Handlungsweise. Es ist daher gleichgiltig, ob die Kirche den obigen Satz förmlich ausgesprochen hat oder nicht. Die Erlaubniss zur Verfolgung des Ketzers ist, wie Bayle gezeigt hat, die Erlaubniss zu jedem Verbrechen gegen den Ketzer; sie hebt alle Rechtsbegriffe, alle Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf, sie ist das absolute Unrecht, der Wortbruch eine Kleinigkeit, ein lächerlicher Skrupel, der sich nur für das Forum der scholastischen Casuistik eignet. Wenn ich einem Menschen das Recht der Freiheit, der Ueberzeugung, das Recht seiner Vernunft nehme, was bleibt noch für ein Recht übrig, das mir eine Schranke auflegte?

Die Widerrufung des Edicts von Nantes war an sich selber schon, noch mehr aber durch die Art, wie man dabei und vorher verfuhr, eine schändliche That. Aber gleichwohl feierte ihr zu Ehren die katholische Kirche, den Papst an der Spitze, Jubelfeste und bestätigte daher durch die That, dass eine Handlung, ihre Beschaffenheit an sich selbst sei welche sie wolle, dennoch eine gottesdienstliche d. h. eine religiöse Handlung im Geiste der Kirche sein kann, wenn sie nur in ihrem Interesse geschieht.* Bayle führt selbst aus katholischen Schriften, welche zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau bestimmt waren, als eine ausdrückliche, häufig vorkommende Maxime an, „dass man sehr schlecht und doch zugleich gegen die Mutter Gottes sehr fromm gesinnt sein kann", und dazu mehrere Beispiele von liederlichen Weibspersonen und Verbrechern, die eifrige Verehrer der Maria waren — Beispiele, die, man mag dagegen einwenden, was man will, immerhin charakteristische, wenn gleich populäre Erscheinungen von dem „tiefkirchlichen Sinne" des Katholicismus sind. Eine tugendhafte Frau, die, schwer betrübt über den Umgang ihres Mannes mit so einem Weibsbild, sich die Gnade von der Maria ausbat, dass sie doch diese Person strafen möchte, erhielt aus ihrem Munde selbst die

* Siehe hierüber auch Bayle *Nouvell. de la Rép. des Ltr.* p. 555—58. Nr. VII. 601–2: Nr. II. u. *Comment. philosoph. chap.* IV. *Part.* I.

Antwort: „Mir ists unmöglich, euch euere Bitte zu gewähren. Nicht etwa, dass ich die Gerechtigkeit derselben nicht anerkennte, aber die Zuneigung, welche diese Dirne mitten in ihren Ausschweifungen mir bewahrt, bindet mir die Hände und hindert mich, die gewünschte Strafe ihr aufzuerlegen.“ Ein anderes Beispiel aus den *Nouvelles de la reine de Navarre*. „Ein junger Prinz ging immer, wann er sich zu einem gewissen Stelldichein begab, durch eine Kirche, die an seinem Wege lag, und verrichtete da regelmässig sein Gebet. Auf der Rückkehr, nachdem er weidlich der Liebe gepflogen, versäumte er ebensowenig durch die nämliche Kirche zu gehen und da seine Andacht zu verrichten.“ Diese Königin führt das als ein Beispiel besonderer Frömmigkeit an. Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein streng moralischer Mann eben wegen seiner Moralität — die Ketzer zeichneten sich nämlich damals durch strenge Sittlichkeit aus — schon der Atheisterei und Ketzerei verdächtig. „Es ist ein auffallender und überaus ärgerlicher Umstand,“ sagt Bayle, „dass sowohl der Kanzler De l'Hôpital wie auch alle die, welche im letzten Jahrhundert durch sittliche Strenge sich auszeichneten, für schlechte Katholiken gegolten haben.“ *

Der Katholicismus mit seiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit ist nichts anderes als der versinnlichte, augenscheinliche Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Inhalt nach sein soll und will — ein Widerspruch, der zur Zeit der Reformation seinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöse Gemüth aufs Tiefste erschüttern und gegen den Katholicismus empören musste. Aus dieser Empörung ging der Protestantismus hervor, welcher daher von Hause aus eine geistigere Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu

---

* *Pensées div.* § 174. 149 u. Dict. Art. Navarre (Marguerite de Valois, soeur de Francois I.) *Rem.* N. — *L'Hôpital, Rem.* H. Der Hinneigung zum Protestantismus beargwöhnt, war er zu einem der Opfer bei der Bluthochzeit auserlesen, entging aber den Metzeleien und starb fast 70jährig, im Frühling darauf, 1573, in grosser Armuth.

dem machen wollte und theils wirklich machte, was sie ihrem Inhalt nach sein soll und sein will, zu einer inneren Angelegenheit. Aber obgleich der Protestantismus die Religion von einer Menge Aeusserlichkeiten und Unwesentlichkeiten frei machte, kritisch unterscheidend zwischen dem Nothwendigen und Ueberflüssigen, dem Christlichen und Unchristlichen, dem Wesen und dem Scheine; so machte er doch — sei es nun in Folge der Nothwendigkeit der Natur der Sache oder der Natur des Menschen oder der Beschaffenheit der Zeitverhältnisse und des natürlichen, gesetzmässigen Bildungsganges der Dinge überhaupt — die Religion selbst im Menschen wieder zu einer formellen, äusserlichen Sache, indem er diesen bestimmten, dogmatischen, diesen auf eine gewisse Summe von Artikeln beschränkten Glauben zur Hauptangelegenheit erhob; mit einem Worte, er nahm sogleich wieder den Charakter einer positiven Religion, eines förmlichen Gottesdienstes an. Das Kirchliche erhielt zwar eine untergeordnete Bedeutung, aber Bedeutung hatte es doch noch immer; die vielen Förmlichkeiten verschwanden, aber die Förmlichkeit blieb; man unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen, läuterte, vereinfachte, reducirte sie auf das Minimum; aber dass die Religion als Religiosität sich auch als eine förmliche Handlung — wie innerlich als ein förmlicher Glaube — ausspreche, das war als wesentlich erkannt. In den Lebensbeschreibungen der Protestanten aus den früheren Zeiten finden wir stets mit grosser Wichtigkeit als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit eines Mannes aufgeführt, dass er fleissig zur Kirche und zum Abendmahl ging. Leibniz stand in dem Ruf der Irreligiosität — das Volk in Hannover nannte ihn gar auf plattdeutsch Lövenix, d. i. welcher nichts glaubte — offenbar deswegen nur, weil er wenig oder gar nicht zur Kirche ging.* Wenn einer bloss mit Kirchengehen und Abendmahlnehmen die Religion abgemacht zu haben glaubt, so sagen die Protestanten: die Kirche machts nicht aus; wenn einer aber selten oder gar nicht in die

* Ludovici, Historie der Leibniz'schen Philosophie, § 257. I. Th.

Kirche geht, so erklären sie ihn sogleich für einen irreligiösen Menschen und geben dadurch hinlänglich ihre wahre Gesinnung zu erkennen, — die nämlich, dass ihnen doch auch das Kirchliche etwas sehr Wesentliches ist.

Die wahren Gesinnungen der Menschen in Betreff der Bedeutung einer Handlung offenbaren sich überhaupt nicht in ihren Urtheilen über das Thun, sondern über das Nicht-Thun der Handlung, da wo sie einer unterlässt. Freilich so lange sie nicht unterbleibt, da hat man gut liberal sein; da legt man keinen besonderen Werth auf die Handlung, eben weil sie geschieht, eben weil ihr Werth durch die That selbst ausgesprochen wird. Ja man muss sogar liberal thun, denn sonst würde man sich den Stoff der Rede verkümmern. Ueber den Werth einer Handlung, deren Werth durch die That selbst eingestanden wird, zu reden, wäre lächerlich; es bleibt daher nichts anderes übrig, als den Werth derselben herabzusetzen, indem man sich mit salbungsvoller Beredsamkeit über das herauslässt, was eigentlich erst der Handlung Bedeutung giebt, ohne welches sie selbst nichts ist. Aber wehe dir, wenn du diese schönen liberalen Worte für baaren Ernst nimmst und die Handlung, weil sie für sich selbst nichts ist, unterlässest. Aus den Urtheilen, die über dich gefällt werden, wirst du ersehen, dass allerdings die Handlung auch für sich selbst ein sehr reelles Etwas im Sinne deiner frommen Kritiker ist. Trau schau wem. Nur die negativen Fälle bringen das positive Urtheil, die wahre Gesinnung zum Vorschein. Ein Beispiel hatten wir schon oben an den Mirakeln. Aber eben daher, dass der Protestantismus dem Kirchlichen — wenn auch hauptsächlich als Dogma, also mehr in einer innerlichen geistigen Form — wesentliche Bedeutung gab, kommt es, dass ebenso wie im Katholicismus auch in ihm die Religion zu einem von dem sittlichen Princip unterschiedenen Princip wird, dass also Bayles Argumente ebenso den Protestantismus wie den Katholicismus treffen.

Die positive Religion macht überdies Gott zu einem empirischen, d. h. hier gemeinen, äusserlichen Object, das daher auch nur ein Gegenstand empirischer Empfindungen

und Gesinnungen wird. Es verbindet sich nothwendig, d. h. selbst wider Wissen und Willen, mit der Vorstellung und Ausübung der Religion nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich die Bedeutung eines eigentlichen Gottesdienstes. Gott wird zu einem förmlichen Pflichtobject, die Religion zur Darbringung eines schuldigen Opfers, einer Ehrenbezeigung, einer Abgabe an den König der Könige. Der Satz: „Gott ist eifersüchtig," ist der wahre, charakteristische Ausdruck des in den Banden eines religiösen Herrendienstes befangenen Gemüthes. Der Glaube selbst an Gott wird zu einer Pflicht gegen Gott: der theoretische Zweifel zu einer Majestätsbeleidigung Gottes; die Religion überhaupt zu einem *point d'honneur* der Gottheit. Der Zorn Gottes ist nichts anderes als die Vergegenständlichung der Furcht und Angst des religiösen Gemüthes, durch eine missfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrengebühr seinen Gegenstand zu beleidigen. Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen bekommen daher eine untergeordnete Stellung, eine äusserliche Bedeutung — die wesentlichen, das innerliche Gemüth in Anspruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten sind allein die Pflichten gegen Gott; werden die Pflichten gegen den Menschen auch erfüllt, so werden sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, weil er sie befiehlt, also aus einem ihnen äusserlichen Grunde erfüllt. Es entfremdet so nothwendig sich das Gemüth dem sittlichen Geiste, daher die Erfahrungen, dass der schlechteste Charakter sich mit religiösem Herrendienste verträgt, keine zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erscheinungen sind.

Die positive Religion bindet sich ferner an Ort und Zeit, aber eben dadurch unterwirft sie sich auch allen Gesetzen der Endlichkeit, der äusserlichen Nothwendigkeit, unterwirft sie sich kurzum dem natürlichen Laufe der Dinge. Nothwendig wird daher auch in dem Gemüthe der Menschen die Religion zu einem zeitlichen und örtlichen Acte. Man denkt an Gott, so lange man in der Kirche ist, aber so wie die Kirche aus den Augen, ist Gott aus dem Sinne; man

giebt Gott, was Gottes ist, um den Rücken frei zu haben und jetzt nur um so sicherer und unbeschränkter der Welt zu geben, was der Welt ist; und was die Sünden betrifft, so hat man ja hinlänglich sie schon dadurch gebüsst, dass man eine langweilige Strafpredigt geduldig angehört hat. Der Prediger schärft seinen Zuhörern ein, dass das Kirchengehen und Abendmahlnehmen es nicht ausmacht, wenn man seinen moralischen Wandel nicht bessert. Aber mächtiger als das Wort eines Menschen ist die Natur der Dinge. Eine positive Religion ist nichts anderes als eine weltliche Religion, sie kann daher auch nichts anderes von sich erwarten als weltliche Wirkungen; sie kann sich nicht einbilden, dass sie über den Gesetzen der Nothwendigkeit steht, dass sie nicht unterworfen ist dem Schicksale alles Positiven; sie kann nicht ausweichen der Macht der Gewohnheit und ihren unvermeidlichen Folgen, nicht verhüten, dass nicht die Religion eine gewöhnliche Sache, das Heilige ein Gewohntes, und das Gewohnte zuletzt nur deswegen, weil es ein Gewohntes, ein Heiliges wird, nicht bewirken, dass nicht das blosse Zeichen der Religion zur Sache wird, der Schein für das Wesen gilt, nicht verhüten, dass nicht die vermeintliche Macht der Religion nichts anderes ist, als die Macht der Meinung. Nein! sie kann es nicht. Was war die Macht der katholischen Kirche, was die Macht der protestantischen Orthodoxie? Täuscht euch nicht! nicht die Macht des Glaubens, sondern die von ihr unterschiedene Macht der Meinung. Die positive Religion wird zur Sitte, zu einer Sache, an die sich die mächtigsten, weil unbewusst wirkenden Vorstellungen von Ehre und Schande, von Schicklichkeit und Unschicklichkeit anknüpfen. Das *Honny soit qui mal y pense* war auch das Motto des Glaubens und dieses Motto seine Kraft. Wer abwich von dem allgemein angenommenen Glauben, war ehrlos, infam, vogelfrei.* Während die Religion die sittlichen Mächte

* Auch Bayle macht schon diese Bemerkung dem Jesuiten Maimbourg gegenüber: *Le titre de novateur et de perturbateur du répos public a quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'église a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine*

von sich abhängig machen will, mit vornehmer Miene auf die Pflichten der Bürgerlichkeit, Menschlichkeit, Moralität herabsieht, verdankt sie vielmehr ihre Geltung, ihren Halt, ihre Kraft nur der moralischen Macht der Meinung. Es ist Täuschung, die Religion für die oberste Macht zu halten, welche die Staaten zusammenhält.

Namentlich ist die Religion, als ein particuläres Princip gedacht, nicht das Erhaltungsprincip der modernen Staaten. Vielmehr kommt die Dauerhaftigkeit der modernen Staaten gerade daher, dass sie das religiöse Princip von sich abgesondert, ihm zwar, wie sich gebührt, innerhalb ihrer selbst, eine besondere Sphäre angewiesen, aber nicht ihr Wesen mit demselben verschmolzen haben. Bei den Griechen und Römern dagegen war die Sache des Staates mit der Sache der Religion verschmolzen — die Götter waren die obersten Staatsgesetze; die Ehrenbezeugungen, welche die ungläubigen heidnischen Philosophen den Göttern erwiesen, galten nicht ihnen selbst, sondern ihrem Vaterland, waren Handlungen des Patriotismus, Zeichen ihrer Ehrfurcht vor den bestehenden Gesetzen. Die alten Staaten gingen daher mit ihrem Glauben zu Grunde. Ein moderner Staat aber, der seine Sache mit der der Religion identificirt, stürzt sich ins Verderben oder ist schon ein verdorbener, denn er sucht seine Hilfe ausser sich.

Es ist eine höhere Macht, welche die Religion stützt und trägt. Die wegen ihrer Religiosität, wegen ihres festen Glaubens gepriesenen Zeiten waren die Zeiten, wo überhaupt jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Geruche stand, wo sich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtsinnigen, eigenmächtigen, aufrührerischen, frivolen, undankbaren, treulosen Menschen verband, wo jede Verbesserung eine Störung der guten Ordnung war, wo selbst die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem

---

à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là. . . On me dira que la nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui méprisent les vieilles choses. Le reste des hommes compte pour beaucoup le préjugé de l'antiquité. (*Nouv. lettres crit.* p. 265—266.) A.

neuen originellen Einfall das beleidigte Publicum demüthigst um Verzeihung bitten musste, Geist ein Verstoss gegen das Decorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beschaffenheit jener Zeiten, sondern die Macht der Altväterlichkeit; die Macht der Religion nur eine besondere Erscheinung von dieser.

Wenn daher eine positive Religion gut auf den Menschen wirkt, sittliche Folgen hat, Leidenschaften zügelt, kurz nicht das wird, was wir sagten, dass eine positive Religion wird, so ist das zufällig; die Ursache ist nicht sie, sondern der Mensch, der durch seine individuelle sittliche Kraft oder durch die Macht des Guten, wie sie sich ihm durch das Gewissen oder die freie Intelligenz offenbart, die Religion beherrscht und gegen das Schicksal jeder positiven Religion sich stemmt; dass sie aber schlecht oder gar nicht wirkt, dass sie die Leidenschaften unbewältigt lässt oder selbst die Quelle unsittlicher Handlungen, kurz das wird, was wir sagten, dass eine positive Religion wird, das ist nothwendig, d. h. ist eine Offenbarung ihrer Natur.

Eine positive Religion ist daher nur da eine sittlich wirkende Macht, wo sie noch keine positive Religion ist, noch nicht gilt, sondern erst Geltung sich erkämpft, wo sie vielmehr den bestehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine Gottlosigkeit, eine autoritätslose, blosse Vernunftreligion ist, wo sie noch kein anderes Recht für sich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geistes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Christenthum, so mit der Reformation. Nur die ersten Zeiten waren schöne Zeiten, nur die, wo der Glaube als Unglaube einem geltenden, positiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben — Anderes wenigstens zu glauben, als bisher geheiligt war — noch ein Act der Freiheit und darum ein geistiger, ein sittlicher Act war. Die gefährlichsten Feinde der Religion, die, welche am meisten zu ihrem Untergange beitragen, wenn sie auch auf lange Zeit ihren äusserlichen Untergang verhindern, sind daher die falschen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen bestimmten Glauben zu einem

sei es nun directen oder indirecten Gesetze, d. h. zu einer irreligiösen Sache machen, indem sie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit giebt. Nur wo der Unglaube frei, ist auch der Glaube frei und ein Unterschied gesetzt zwischen einem erheuchelten, affectirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

„Die Liebe zur Religion ist," wie Bayle trefflich sagt, „in den meisten Menschen nicht unterschieden — ein wesentlicher Charakterzug der positiven, mit der Muttermilch eingesogenen Religion — von ihren übrigen Leidenschaften." Ja, die positive Religion wird selbst nothwendig eine Sache der Leidenschaft: ein Angriff auf sie, ist ein Angriff auf mich, auf meine persönliche Ehre, meinen guten Namen, meine Väter, mein Eigenthum. Ihr Grund und Boden ist ja nur der Glaube, nicht die Vernunft, das Princip der gegenseitigen Verständigung, das Princip der Universalität — man glaubt, was man nicht beweisen kann, weil man es nicht beweisen kann, oft selbst allen Vernunftgründen zum Trotz — daher die Wuth des Religionshasses, daher das heilige oder vielmehr das unheilige Zornfeuer unserer rechtgläubigen Theologen. Wahr ist daher, was Bayle sagt — wenn auch bittere, unangenehme Wahrheit, die man ihrem Verkünder übel nimmt und vor sich selbst durch allerlei Sophismen ableugnen will — denn Bayle steht als Polemiker auf dem Standpunkt einer vernünftigen Empirie, stets die Dinge nehmend nicht in seinem, aber auch nicht im idealen Sinne, sondern im Sinne seiner Gegner, überhaupt im geltenden Sinne, stets beflissen, die Dinge dialektisch in ihrer Bestimmtheit, ihrer Eigenheit zu erfassen, Bayle meint nicht die Religion in jenem unbestimmten allgemeinen Sinne, wo man die Religion mit der Ethik identificirt, wie wenn man z. B. einen gewissenlosen Mensch einen irreligiösen Menschen nennt, und welche ihr dann geschickter Weise zum Schilde nehmt, wenn man euere Religion angreift, sondern die Religion, die ihr in eueren religiösen Handlungen und eueren Urtheilen

über solche, die euch zufolge irreligiöse, wenn gleich sittliche Menschen sind, bekräftigt, kurz, er meint die Religion, wie sie als eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menschen unterschiedene Kraft gedacht und geltend gemacht wird. Die christliche Religion ihrem moralischen Inhalte nach ist freilich unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden — Bayle beweist ja eben, dass die Christen nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit den Lehren des Christenthums leben — aber als Religion, wie sie sich auf ein apartes Princip, auf den Glauben stützt, kurz als positive Religion kann sie nicht freigesprochen werden von den Vorwürfen Bayles, ist sie unterlegen dem Schicksal jeder positiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Christen auf den Menschen, nun so schiebt auch das Gute der Christen nicht auf den Christen, sondern den Menschen. In der That ist es auch Thorheit, zu glauben, dass das Gute, was von Katholiken und Protestanten geschah, von ihnen als Christen geschah — vorausgesetzt, dass man (und das thut und will man ja eben) den Christen als etwas Apartes von dem Menschen absondert — als wäre die ursprüngliche Kraft des Menschen, die ewig sich selbst gleiche, im Christenthum erloschen. Gute Menschen sind stets nur gute Christen gewesen. Wem soll man also die guten Handlungen der Christen anrechnen? dem Christen oder dem Menschen? ich dächte dem Menschen, der schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm in seinen Jünglingsjahren Gutes gewollt und gethan, wie viel mehr jetzt, wo er über die gefährliche Periode der sinnlichen Lust und Liebe und des politischen Thatendranges hinaus war! Aber ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch. Thut er auch Gutes, so thut er es doch nicht um sein selbst willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden ist, sondern nur deswegen, weil es ihm der Herr befiehlt, also aus einem unsittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten

wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äusserliches, fremdes Gebot — der Mensch ist ja von Grund aus verdorben — ein Gebot, zu dem er also gar keine inneren, freien, aus ihm selbst entspringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, schlägt sich als Schranke zwischen die stets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung ins Mittel. Er hält daher auch, weil er die Menschen nur nach sich selbst denkt und die Macht des Guten nicht aus sich selbst kennt, Jeden, der sich nicht wie er auf die Bibel stützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menschen. Und das Dogma, das ihm ebenso heilig, wo nicht noch heiliger als die Existenz Gottes ist, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein factischer Beweis von dem Grundverderben der Menschheit ist; denn es setzt als Bedingung seiner Entstehung und des Glaubens daran einen Zustand der absoluten Verwilderung, der absoluten Entäusserung der Idee des Guten voraus, einen Zustand, wo der einzige wahre und giltige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verschwunden ist.

So lange daher die Menschheit dieses Dogma glaubt, so lange bleibt sie innerlich grundschlecht, jede gründliche Besserung des Menschen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menschen — der Glaube an das Gute ausgerottet. Nur da dringt das Gute in den Menschen selbst ein, wo es als sein eigenes inneres Wesen, als seine wahre Natur gefasst und der Glaube an die Sünde als die grösste Sünde erkannt wird. So reisst die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem sie das Gute ausser den Menschen hinausschiebt, so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen wahren Gott, um ihm dafür einen äusserlichen, welschen Gott zu geben.

Fünftes Kapitel.

Die Selbständigkeit der Ethik.

Wesentlich im Zusammenhang mit den Gedanken, die Bayle in seinen *Pensées diverses sur les comètes* ausgesprochen, steht seine Idee von der Selbständigkeit der Ethik, der Gedanke der sittlichen Verhältnisse, als durch sich selbst bestimmter und begründeter, schlechthin allgemeiner und nothwendiger, von den Particularismen der positiven Religionen und den Dogmen der Theologie unabhängiger Verhältnisse. Obgleich dieser Begriff sich in Bayle nicht in der amtlichen Stellung eines öffentlichen Professors ausspricht, weil dieser Begriff ein von der Orthodoxie confiscirter, * die Orthodoxie aber eine von ihm respectirte, förmlich anerkannte Behörde

* Bayle sagt, dass seine Behauptung von der Selbständigkeit des Begriffs des Guten übereinstimme mit der Ansicht sehr vieler *Docteurs graves et orthodoxes*, fügt aber die Anmerkung zu diesem Wort: *c'est-à-dire qu'à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusés d'hétérodoxie* (*Cont. des pens. div.* § 146. p. 398). Allerdings ist dieser Begriff ein Ketzer, zumal wenn er nicht bloss gelegentlich hingeworfen, sondern mit besonderem Nachdruck ausgesprochen oder gar zu einem selbständigen Princip erhoben wird. Denn die Realität der ethischen Idee ist für den Theologen nur an die Vorstellung Gottes, und zwar nicht Gottes in seiner reinen, allgemeinen Idee, sondern als eines strafenden und belohnenden Gottes gebunden — daher den Theologen von jeher die Negation ihres Glaubens (und nur die negativen Fälle offenbaren die wahre Gesinnung) auch für die Negation der ethischen Idee galt und unbegreiflich war, wie man ohne ihren Glauben sittlich leben und sterben kann wie ein Spinoza. A.

ist: so tritt er doch auch in der Rolle eines Privatgelehrten — namentlich da, wo ihm der Widerspruch des Lebens und der Lehren der Gläubigen und der von ihnen als Muster aufgestellten Heiligen und Frommen mit den Gesetzen der Ethik entgegentritt — mit entschiedener Kraft auf. Berühmt ist seine Kritik David's, wo er mit einer für seine Zeit überraschenden Kühnheit und Freisinnigkeit die Handlungen dieses Heiligen zergliedert und beleuchtet. So sehr sich Bayle überall beschränkt und im Zaume hält, selbst hier im Texte: in den Anmerkungen — überhaupt ein charakteristischer Zug, dass er in den so zu sagen nicht officiellen Artikeln für die Einschränkungen des Textes sich entschädigt — ist seine Kritik ein glänzender Sieg seiner Wahrheitsliebe über den Geist der Orthodoxie, welche — mit seltenen Ausnahmen, z. B. Calvins, der Sara's und Abraham's Benehmen als ein warnendes Beispiel hinstellt, wie selbst fromme, ja heilige Seelen den Anfechtungen des Teufels unterliegen — ihrem particulären Interesse, dem Interesse, Alles in der Bibel wahr, gut und löblich zu finden, das höhere Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Opfer bringt. Er zeigt trefflich die Nichtigkeit der Entschuldigungsgründe, die man theologischerseits angewandt, und die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der diesen Rettungsversuchen zu Grunde liegenden Maximen, welche aus der Heiligkeit einer Person auf die Rechtmässigkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen schliessen, wenn diese gleich direct allen Begriffen des Rechts und der Billigkeit widersprechen.

„Es heisst", sagt er hier, „ein sehr gefährliches Princip aufstellen: man könnte nicht mehr nach den Ideen der Moral die Handlungen der alten Propheten prüfen, um diejenigen zu verdammen, die nicht damit übereinstimmten; und so könnten die Freigeister, *les libertins*" — die Freigeisterei ist stets das Schreckwort, womit Bayle die Orthodoxie zur Raison zu bringen, ihr das Verderbliche und Unvernünftige ihrer Lehren im Einklang mit ihren Principien zu zeigen und so verständlich zu machen sucht — „unseren Casuisten vorwerfen, dass sie gewisse Handlungen billigen, die augenscheinlich

ungerecht sind, dass sie, sage ich, sie billigen zu Gunsten gewisser Leute und nach dem Ansehn der Personen. Wenden wir auf die Heiligen an, was von den grossen Geistern gesagt wurde: auch sie haben nöthig, dass man ihnen etwas verzeiht. Man würde den ewigen Gesetzen und folglich der wahren Religion ein sehr grosses Unrecht zufügen, wenn man den Weltlichgesinnten zu dem Vorwurf Anlass gäbe, dass, so wie ein Mensch an den göttlichen Eingebungen Theil gehabt hat, wir sein Betragen als sittliche Richtschnur betrachten, dergestalt, dass wir uns nicht getrauten, die dem Begriffe der Billigkeit entgegengesetztesten Handlungen zu verwerfen, wofern nur er's ist, der sie begangen hat. Es giebt kein drittes: entweder diese Handlungen taugen nichts, oder die ihnen ähnlichen Handlungen sind nicht schlecht; folglich da man Eins von Beiden wählen muss, ist es nicht besser, die Interessen der Moral, als den Ruhm eines Einzelnen zu berücksichtigen?" * Den Kirchenvätern namentlich macht er den Vorwurf: „sie haben die allgemeinen Interessen der Moral dem Ansehn eines Einzelnen geopfert, und ich hätte gute Lust, auf Alle, die vom nämlichen Geiste beseelt sind anzuwenden, was Cicero witzig sagt: Die Stadt der Philosophie habt ihr preisgegeben, um die Festungswerke zu vertheidigen." **

Am unbedingtesten und entschiedensten spricht er aber die Universalität und Selbständigkeit des Sittengesetzes aus in seinem *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et l'apologie que St.-Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Foxe de Bruggs par M. J. F. 1686.* Er stellt hier den Grundsatz auf: „dass das natürliche Licht und die

* *Diction. Art.* David *Remarque* H.

** *Diction. Art.* Sara. *Rem.* K. In Betreff der moralischen Ansichten der Kirchenväter s. auch *Art.* Abimelech. *Rem.* A. u. Acindynus (Septimius.) *Rem.* B.

allgemeinen Grundgesetze unserer Erkenntnisse die Grundregel aller Schriftauslegung sind, vornehmlich im Punkte der Moral."

Das erste Kapitel enthält die Entwicklung dieses Princips. Sein Zweck ist, den buchstäblichen Sinn, welchen die Ketzerverfolger diesem Spruch der Bibel gaben, zu widerlegen. „Ich stütze mich", sagt Bayle hier, um den buchstäblichen Sinn unüberwindlich zu widerlegen, „auf diesen Grundsatz der Vernunft, dass jeder buchstäbliche Sinn, welcher die Verpflichtung zu Verbrechen enthält, falsch ist. Der heilige Augustin stellt diese Regel, dieses Kriterium, so zu sagen, auf, um den bildlichen Sinn von dem buchstäblichen zu unterscheiden. Jesus Christus, sagt er, hat ausgesprochen, dass wir nicht selig sein werden, wenn wir nicht das Fleisch des Menschensohnes essen; dieser Spruch scheint uns ein Verbrechen anzubefehlen; er ist also ein Bild, welches uns verbindet, an dem Leiden des Herrn Theil zu nehmen und uns auf eine nützliche und angenehme Weise ins Gedächtnis zu rufen, dass sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob diese Worte beweisen, dass der heilige Augustin nicht die Ansicht der katholischen Kirche hat, oder ob er seine Regel gehörig anwendet: es genügt die Behauptung, dass sein Räsonnement sich auf dieses, allein ein richtiges Verständniss der Schrift aufschliessende und sichernde Grundprincip stützt, dass, wenn der buchstäbliche Verstand einer Bibelstelle den Menschen zu Verbrechen, oder (um alle Zweideutigkeit zu beseitigen) zu solchen Handlungen verpflichtet, welche das natürliche Licht, die Gebote des Dekalogs und die Moral des Evangeliums verbieten, es schlechterdings ausgemacht ist, dass man diese Stelle falsch versteht und statt der göttlichen Offenbarung dem Volke seine eigenen Visionen, seine Leidenschaften und Vorurtheile vorträgt.

„Gott verhüte, dass ich die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes und der metaphysischen Principien so weit ausdehnen wollte, wie die Socinianer, welche den Satz aufstellen, dass jeder Sinn der heiligen Schrift, welcher diesem

Lichte und diesen Principien widerspricht, falsch ist, und in Folge dieses Grundsatzes den Glauben an die Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes verwerfen; nein! nicht unbedingt, nicht unbeschränkt stelle ich meine Behauptung auf. Ich weiss wohl, dass es Grundsätze giebt, gegen welche die ausdrücklichsten, evidentesten Worte der heiligen Schrift nichts ausrichten würden, wie z. B. die Grundsätze, dass das Ganze grösser ist, als der Theil, dass, Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, dass unmöglich zwei sich widersprechende Sätze wahr sind, unmöglich das Wesen eines Subjects wirklich noch besteht nach der Hinwegnahme des Subjects. Wenn man hundert Mal das Gegentheil von diesen Sätzen in der Schrift nachwiese, wenn man tausend und abermal tausend Wunder mehr als Moses und die Apostel thäte, um dadurch die diesen allgemeinen Grundsätzen des Menschenverstandes entgegengesetzten Lehren zu beweisen: der Mensch, so wie er ist, würde nimmermehr daran glauben und sich viel eher überreden, entweder, dass die Schrift nur in Metaphern oder Worten, die in einem entgegengesetzten Sinne zu nehmen sind (*par contre-vérité*), rede, oder dass diese Wunder vom Teufel kämen, als glauben, dass das natürliche Licht in diesen Grundsätzen sich irre. Dies ist so wahr, dass selbst die Katholiken, so sehr es in ihrem Interesse liegt, ihre Metaphysik aufzugeben und alle Principien des gesunden Menschenverstandes uns verdächtig zu machen, anerkennen, dass weder die Schrift, noch die Kirche, noch die Mirakel etwas gegen die evidenten Erkenntnisse der Vernunft, z. B. gegen den Grundsatz: das Ganze ist grösser als der Theil, vermögen.

„Damit man mir nicht die Nothwendigkeit einer Masse von Citaten auferlege, sei nur im Allgemeinen auf alle Controversisten katholischer Richtung hingewiesen, welche ausdrücklich behaupten, dass die Transsubstanziationslehre der gesunden Philosophie nicht widerspreche, und tausend Distinctionen, tausend Spitzfindigkeiten ersinnen, um zu zeigen, dass sie nicht gegen die Grundsätze der Metaphysik verstosse. Die Protestanten räumen ebensowenig den Socinianern

ein, dass die Dreieinigkeit und Incarnation sich selbst widersprechende Dogmen seien; sie behaupten und zeigen, dass man diesen Widerspruch ihnen nicht nachweisen könne. So machen es alle Theologen, zu welcher Partei sie auch gehören mögen. Erst erheben sie, so hoch als es ihnen nur beliebt, die Offenbarung, das Verdienst des Glaubens und die Tiefe der Mysterien, aber dann kommen sie an den Thron der Vernunft, um ihr an den Füssen desselben ihre Huldigungen darzubringen und anerkennen, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten — doch ihr ganzes Benehmen spricht es nur zu deutlich und beredt aus — dass der oberste Gerichtshof, die letzte entscheidende Instanz in allen Materien die durch die Grundsätze des natürlichen Lichtes oder der Metaphysik zu uns redende Vernunft ist. Sage man doch nicht mehr, dass die Theologie eine Königin und die Philosophie ihre Dienerin ist; die Theologen beweisen es ja selbst durch die That, dass sie die Philosophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin ansehen; nur daher kommen die Torturen, die sie ihrem Verstande anthun, um nicht beschuldigt zu werden, dass sie der vernünftigen Philosophie widersprechen. Um dieser Beschuldigung vorzubeugen, ändern sie lieber die Grundsätze der Philosophie, setzen bald diesen, bald jenen Grundsatz, je nachdem sie ihre Rechnung dabei finden, herunter; aber durch alle diese Schritte sprechen sie eben auf's Deutlichste die Obergewalt der Philosophie und das wesentliche Bedürfniss aus, ihr den Hof zu machen. Sie würden sich nicht um die Gunst der Vernunft mit solcher Anstrengung bewerben und mit ihren Gesetzen übereinzustimmen bemühen, wenn sie nicht anerkennten, dass jedes Dogma, welches nicht, so zu sagen, bei dem obersten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregistrirt, gerichtlich bestätigt und beglaubigt ist, einen schwankenden und wie Glas zerbrechlichen Boden hat.

„Fragen wir nun nach dem wahren Grunde von dieser Erscheinung, so können wir ihn nur darin finden, dass uns das Dasein jenes klaren und lebhaften Lichtes, welches alle

Menschen, sobald sie nur die Augen ihrer Aufmerksamkeit aufthun, erleuchtet und sie unwidersprechlich von seiner Wahrheit überzeugt, zu dem Schluss berechtigt, dass es Gott, dass es die wesenhafte und substanzielle Wahrheit selbst ist, welche uns unmittelbar durch sich selbst erleuchtet und in ihrem Wesen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Principien und Begriffen der Metaphysik liegenden Wahrheiten schauen lässt. Warum sollte nun aber die ewige Wahrheit so mit uns rücksichtlich dieser allgemeinen Wahrheiten verfahren, warum sie allen Zeiten, allen Weltaltern, allen Nationen in der Art offenbaren, dass nur eine geringe Aufmerksamkeit die Bedingung ihrer Erkenntniss ist, und dass man seine Beipflichtung ihnen nicht versagen kann, warum, wiederhole ich, sollte sie so mit dem Menschen verfahren, wenn nicht darum, um ihm mit diesen Wahrheiten eine Regel an die Hand zu geben, einen Maassstab der Beurtheilung für die übrigen besonderen Gegenstände, die sich fortwährend halb wahr, halb falsch, bald sehr verworren und dunkel, bald wieder ein wenig heller dem Geist darstellen? Obgleich Gott voraussah, dass die Gesetze der Einheit der Seele mit dem Leibe, trotz der Einheit derselben mit dem göttlichen Wesen — eine Einheit, die zwar kein deutlicher Begriff ist, aber denkenden Gemüthern für nichts weniger als eine Chimäre gilt —, eine klare Offenbarung von Wahrheiten aller Art, eine Sicherheit vor allen Irrthümern nicht verstatten würden: so wollte er dennoch der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen mittheilen; und dieses Mittel ist das natürliche Licht, sind die metaphysischen Principien, an denen wir eine Richtschnur, eine ursprüngliche Regel besitzen, um zu erkennen, ob die von Büchern oder unseren Lehrern mitgetheilten Lehren richtig oder unrichtig sind. Hieraus folgt, dass der einzige Versicherungsgrund von der Wahrheit eines Gegenstandes für uns seine Uebereinstimmung mit diesem ursprünglichen und allgemeinen Licht ist, welches von Gott in die Seele aller Menschen ausgegossen wird, und, sobald sie ihm nur die gehörige Aufmerksamkeit schenken, unfehlbar oder unwider-

sprechlich ihre Ueberzeugung nach sich zieht. Nur diesem ursprünglichen und metaphysischen Lichte verdanken wir es, dass wir den wahren Sinn unzähliger Stellen der heiligen Schrift ergründet haben, Stellen, die, im buchstäblichen gemeinen Sinne genommen, uns in die niedrigsten Vorstellungen von der Gottheit, die sich nur immer denken lassen, gestürzt haben würden.

„Ich wiederhole es noch einmal, Gott bewahre mich davor, dass ich dieses Princip so weit wie die Socinianer ausdehnen wollte; in Betreff der speculativen Wahrheiten mag es allerdings gewisse Grenzen geben, allein ich denke, in Betreff der praktischen und allgemeinen, sich auf die Sittlichkeit beziehenden Principien fallen sie durchaus weg. Ich will sagen: ich glaube, dass man ohne Ausnahme alle moralischen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit (*d'équité*), welche aber, wie das metaphysische Licht, jeden Menschen, der da in die Welt kommt, erleuchtet, unterwerfen muss. Allein da die Leidenschaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, so wünsche ich, dass Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen und in der Abstraction sowohl von seinen besonderen Interessen, wie von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Object seines Nachdenkens mache. Denn leicht kann eine verschmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenschaft den Menschen überreden, dass eine Handlung, die für ihn eine nützliche und angenehme ist, der Vernunft gemäss sei; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und schicklich vorstellen, was es doch nicht ist. Um sich daher von diesen Hindernissen los zu machen, wünsche ich, dass der, welcher deutlich das natürliche Licht in Bezug auf die Moral erkennen will, über sein persönliches Interesse und über die Gewohnheiten seines Landes sich erheben und im Allgemeinen die Frage an sich selbst stellen möge: Ist dieses Gesetz oder dieser Grundsatz ein gerechter? Und wenn es sich darum handelte, in einem Lande ihn einzuführen, wo er nicht gilt, wo es aber frei stände, ihn anzunehmen oder zu verwerfen,

würde man mit leidenschaftsloser Prüfung erkennen, dass er gerecht ist und daher verdient, angenommen zu werden? Ich glaube, dass diese Abstraction die Wolken zerstreuen würde, welche bisweilen in unserem Geiste dieses ursprüngliche und allgemeine Licht verfinstern, das von Gott ausfliesst, um allen Menschen die allgemeinen Principien der Moral zu offenbaren, damit sie daran einen Probierstein für alle besonderen Lehren und Gesetze besitzen, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche Gott ihnen auf eine ausserordentliche Weise offenbart, sei es nun unmittelbar oder mittelbar durch Propheten.

„Ich bin vollkommen überzeugt, dass Gott, ehe er äusserlich sich Adam zu vernehmen gab, um seine Pflichten ihn zu lehren, schon innerlich zu ihm gesprochen habe, indem er ihm die erhabene und unermessliche Idee des absolut vollkommenen Wesens und die ewigen Gesetze der Moralität offenbarte, und zwar so, dass Adam sich nicht sowohl deswegen, weil ein gewisses, äusserliches Verbot sein Gehör erschüttert hatte, zum Gehorsam gegen Gott für verpflichtet hielt, als vielmehr deswegen, weil das innerliche Licht, welches ihn schon erleuchtete, ehe noch Gott äusserlich zu ihm sprach, die Idee seiner Pflicht und Abhängigkeit von dem höchsten Wesen ihm ununterbrochen vorhielt. Selbst in Betreff Adam's ist daher die Behauptung richtig, dass die geoffenbarte Wahrheit gleichsam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichts gestellt wurde, um von ihm besiegelt, eingetragen, bewährt zu werden und so erst das Recht verbindender Gesetzeskraft zu erhalten, und es ist, im Vorbeigehen gesagt, sehr wahrscheinlich, dass, wenn unsere ersten Eltern über den dunklen Gefühlen des Vergnügens, welche der Vorschlag, von der verbotenen Frucht zu essen, in ihrer Seele erregte, in Folge der wesentlichen Beschränktheit endlicher Geister, welche sie an der Beschäftigung mit geistigen Gedanken behinderte, während ihre Seele von den lebhaften und dunkeln Gefühlen der Lust eingenommen war, nicht die ewigen Gesetze der Moralität aus dem Gesichte verloren hätten, sie schwerlich das Gebot Gottes überschritten haben würden, — ein Fall, der uns stets zur Warnung dienen muss,

nie das natürliche Licht aus den Augen zu verlieren, wenn uns einer, er sei, wer er wolle, irgend ein neues moralisches Gesetz vorschlagen will.

„Allein, was in Rücksicht Adam's nur eine Wahrscheinlichkeit ist, dass er nämlich die Gerechtigkeit des äuserlichen Verbotes Gottes nur dadurch einsah, indem er dasselbe mit seiner ursprünglichen Idee von dem höchsten Wesen verglich, das ist nach dem Falle zur unerlässlichen Nothwendigkeit geworden. Denn nachdem der Mensch erfahren, dass es zwei sehr unterschiedene Gesetzgeber giebt, war ihm ein Unterscheidungsprincip absolut nothwendig, um nicht die äusserlichen Offenbarungen Gottes mit den etwaigen Einflüsterungen oder Inspirationen eines maskirten Teufels zu verwechseln. Und dieses Princip konnte eben nichts anderes sein, als das natürliche Licht, nichts anderes als die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und Keinen täuscht, wenn er nur aufmerksam ihren Rath vernimmt, zumal in solchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge nicht die Seele in Anspruch nehmen, sei es nun durch sinnliche Bilder oder durch Leidenschaften, die sie im Gemüthe erregen. Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Reden, die sie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz Alles hat die Prüfung des natürlichen Lichtes bestehen müssen; denn wie hätte man sonst unterscheiden können, ob diese Offenbarungen von einem bösen, verführerischen Wesen oder von dem Schöpfer aller Dinge kämen? . . . .

„Ein aufmerksamer und nachdenkender Kopf sieht klar ein, dass das lebhafte und deutliche Licht, welches uns an keinem Orte, zu keiner Zeit verlässt und uns zeigt, dass das Ganze grösser ist als der Theil, dass es Pflicht ist, dankbar gegen seinen Wohlthäter zu sein, keinem Anderen zu thun, was wir nicht wollen, dass Andere uns thun, sein Wort zu halten, nach seinem Gewissen zu handeln, er sieht, sage ich, klar ein, dass dieses Licht von Gott kommt, dass es eine natürliche Offenbarung ist; wie sollte er sich also einbilden

können, dass Gott hernach sich selbst widersprechen, d. h. kalt und warm aus einem Munde blasen werde, sei es nun, dass er selbst äusserlich zu uns spricht oder andere Menschen sendet, um uns das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der natürlichen Vernunft zu offenbaren? Ein Epikuräer schliesst ganz richtig (obgleich er sein Princip falsch anwendet), wenn er behauptet, dass unsere Sinne, weil sie die erste Regel unserer Erkenntnisse und der Ursprung der Wahrheiten in unserer Seele sind, nicht der Täuschung unterworfen sein können. Er täuscht sich wohl in dieser Annahme, dass das Zeugniss der Sinne die Regel und das Kriterium der Wahrheit ist, aber da er einmal dieses annimmt, so schliesst er mit vollem Rechte, dass unsere Sinne die entscheidenden Richter in allen zweifelhaften und streitigen Fällen sein müssen. Wenn also das natürliche und metaphysische Licht, wenn die allgemeinen Principien der Wissenschaften, wenn diese ursprünglichen Ideen, welche durch sich selbst uns überzeugen, uns gegeben sind, um vermittelst derselben richtig zu urtheilen und an ihnen eine Unterscheidungsregel zu haben; so ist es absolut nothwendig, dass sie unsere obersten Richter sind, und dass wir ihrer Entscheidung alle streitigen und zweifelhaften Fälle unterwerfen. Sollte sich daher Jemand herausnehmen, zu behaupten, dass Gott uns ein den ursprünglichen Principien geradezu entgegengesetztes Moralprincip geoffenbart habe, so muss man ihm das ableugnen und behaupten, dass er sich irrt und dass es viel vernünftiger ist, das Zeugniss seiner Kritik und Grammatik, als das Zeugniss der Vernunft zu verwerfen. Will man das nicht zugeben, so ist es aus mit unserem Glauben. . . . .

„Und darauf läuft auch am Ende das ganze Gerede der römischen Katholiken für die Autorität der Kirche und gegen den Weg der freien Untersuchung hinaus. Ohne daran zu denken, machen sie nur einen grossen Umweg, um nach unzähligen Fatiguen an das Ziel zu kommen, dem die Anderen geraden Weges zugehen. Die Anderen sagen nämlich frei und ohne Umschweife heraus, dass man sich an den Sinn halten muss, der uns als der bessere erscheint; sie aber sagen,

dass man sich davor wohl in Acht nehmen müsse, weil unsere Begriffe uns täuschen könnten, unsere Vernunft nur Irrthum und Finsterniss sei, und dass man daher sich an die Entscheidung der Kirche halten müsse. Kommt man denn aber nicht damit wieder auf die Vernunft zurück? Muss denn nicht der, welcher das Urtheil der Kirche seinem eigenen vorzieht, vorher den Schluss machen: die Kirche hat mehr Einsicht als ich, sie verdient also mehr Glauben als ich? Jeder bestimmt sich also nach seiner eigenen Erkenntniss; wenn er etwas für eine Offenbarung hält, so geschieht es, weil sein gesunder Sinn, sein natürliches Licht, kurz seine Vernunft ihm sagt, dass die Beweise dafür, dass es eine Offenbarung ist, gut sind. Wie stände es dann mit uns, wenn wir gegen die Vernunft, als ein Princip des Irrthums und der Finsterniss, misstrauisch sein müssten? Müssten wir denn nicht auch selbst gegen diesen Ausspruch: die Kirche hat mehr Einsicht als ich, also verdient sie auch mehr Glauben als ich, misstrauisch sein? Müssten wir nicht nothwendig befürchten, dass sie sich täusche, sowohl in Betreff des Princips, als der Folgerung, die sie daraus zieht? Wie stände es denn mit diesem Beweise: Alles, was Gott sagt, ist wahr, nun sagt er aber durch Moses, dass er einen ersten Menschen erschuf, also ist es wahr, wenn wir nicht die natürliche Vernunft zu einer sicheren und unfehlbaren Regel, zum absoluten Kriterium aller Fragen hätten, selbst die Frage nicht ausgenommen: ob Dies oder Jenes in der Bibel enthalten ist? Haben wir denn nicht dann auch Ursache, an dem Obersatze dieses Beweises und folglich auch an dem Schlusssatze zu zweifeln? Da aber ein solcher Zustand die schrecklichste Verwirrung und verruchteste Zweifelsucht von der Welt wäre, so müssen wir nothwendig eingestehen und anerkennen, dass jedes besondere Dogma, sei es nun, dass man es auf Grund der Schrift behauptet, oder sonstwie aufstellt, falsch ist, wenn es durch die klaren und deutlichen Begriffe des natürlichen Lichtes widerlegt wird, besonders in Betreff der Moral.“ *

* *Oeuvres div. Tome* II. p. 367—370.

So sehr wir dem Verfasser der *Pensées diverses* die Bekämpfung des Aberglaubens, seine Tendenz, die Menschheit aufzuklären, die Natur aus einem Gegenstand der religiösen Angst und Furcht zu einem Gegenstande freier, vernünftiger Anschauung zu machen, die Naturphilosophie also von der Theologie abzutrennen, als ein besonderes Verdienst anrechnen müssen: so sehr müssen wir sein Bestreben, die Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbständigkeit und ausnahmslose Universalität geltend zu machen, als ein löbliches anerkennen. Denen freilich, die an den Namen Gottes, in Beziehung auf dieses Wort noch in dem alten Aberglauben befangen, magische Wirkungen knüpfen, das Wort Gott an die Spitze der Ethik und überhaupt der Wissenschaft stellen wollen, um ihnen angeblich einen sicheren und fruchtbringenden Boden damit zu geben, denen freilich erscheint ein solches Bestreben als ein irriges — ein Wort, mit dem gerade am meisten die Irrwische unserer Zeit um sich werfen — als ein oberflächliches, seichtes Bestreben — Worte, mit denen jetzt gerade die flachsten, gedankenlosesten Köpfe am freigebigsten sind. Aber lasst euch nicht bethören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die strengen Gesetze der Wissenschaft! Haltet fest an dem Verstande! Dann ist auch Gott in euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr ist, dem Wesen nach.

Der Name macht es nicht aus; es kommt auf die Bestimmung, auf den Begriff an. Der Begriff allein unterscheidet den Gott und den Götzen, die Wahrheit und das Wahnbild. Setzest du Gott zum Princip einer bestimmten Erkenntniss und Wissenschaft, so kannst du nicht den allgemeinen Begriff Gottes in seiner unbestimmten Totalität zum Princip machen, denn als diese ist er ebenso das Princip dieser wie jener Wissenschaft, ist er das Princip von Allem. Wie willst du also die bestimmte Wissenschaft aus ihm ableiten? heisst das nicht das Licht aus dem Dunkel ableiten wollen, die Wissenschaft in der That principlos machen und sie bloss zufälligen Einfällen preisgeben? Wenn du Gott z. B. zum Princip der Rechtsphilosophie machen

willst, kannst du sie durch ihn begründen, wie er der Gnädige, der Barmherzige, der Allmächtige, der Schöpfer der Natur ist? Nein! Du hast kein anderes Prädicat als das der Gerechtigkeit. Als Allmacht, als unbeschränkte, an kein Gesetz gebundene Macht kann er das Recht zum Unrecht, das Unrecht zum Recht machen; als Gnädiger ist er nicht gerecht, hebt er die dem Rechtsbegriff nach giltige Strafe auf. Gott kann lediglich in dieser und keiner anderen Bestimmtheit in Betracht kommen, wenn er das Princip dieser und nicht zugleich irgend einer anderen Wissenschaft sein soll. Indem du die Wissenschaft begründen willst, nimmst du ihr ihren Grund, vernichtest ihre Grenzen, ihr Maass, ihre Gesetze, ihre heilige Idee, wenn du irgend ein anderes Prädicat mit zu Hilfe nimmst; deine wissenschaftliche Begründung ist nichts anderes als die unredlichste Taschenspielerei von der Welt.

Höre ein Beispiel. Was würdest du von dem Verstande eines Menschen halten, welcher die Güte der Gedichte seines Freundes also beweisen wollte: Cajus ist ein guter Mensch oder ein guter Jurist, also sind seine Gedichte auch gut. Du würdest lachen. Und warum? Weil er nicht die von den übrigen Eigenschaften unterschiedene und unabhängige Eigenschaft des Dichtens, diese bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit, aus der allein die Gedichte kommen, sondern den moralischen Menschen oder den Juristen zum Beweisgrund macht. Aber verfährst du nun weniger verstandlos, wenn du die Rechtsbegriffe aus Prädicaten der Gottheit ableitest, die gar nichts mit der Idee des Rechtes gemein haben? Ist das nicht eine Schöpfung aus Nichts? Ebenso ist es, wenn du Gott zum Princip der Ethik machst. Du hast dann kein anderes Prädicat, als das der Güte oder Heiligkeit, kein anderes als ein ethisches Prädicat. Jedes andere Prädicat ist nicht nur überflüssig, sondern auch störend, ja zerstörend. Gott ist nicht als Gott überhaupt, sondern als das Gute Princip der Ethik; nicht das Subject, sondern das Prädicat allein kommt in Betracht; es reducirt sich Alles auf die Idee des Guten, alldieweil du nur durch dieselbe Gott als

gut denkest. Es ist daher gleichgiltig, ob du Gott als das Gute oder das Gute an und für sich zum Princip machst, da Gott lediglich in dieser Bestimmtheit Princip der Ethik ist. Gott ist nur noch ein Name, ein Wort; das Wesen, der Begriff ist der ethische Begriff. Ja, es ist nicht nur gleichgiltig, ob du das Wort: Gott noch anwendest oder fallen lässt; es ist heilsam, es ist redlich, es ist ein wohlthätiger Fortschritt, es ist eine Nothwendigkeit, das Gute nicht als ein Prädicat, als eine Eigenschaft eines Wesens, das noch andere ihm selbst entgegengesetzte Eigenschaften hat, zu fassen, sondern in seiner absoluten Selbständigkeit zu denken. Nur so wird das Sittliche rein, unbefleckt, unvermischt gedacht, erkannt, was es ist, nur so wird es als Idee gefasst, und erst so gefasst, kann es in seiner Wahrheit, seiner untrüglichen und unbestechlichen Selbstheit begriffen werden.

Gott ist der Gute, der Weise, der Allmächtige — so hiess es auf dem Standpunkt der Theologie. In der Vorstellung der Allmacht — obwohl sie durch das Prädicat der Weisheit und Güte äusserlich beschränkt wurde — war die Idee des Guten an sich, objectiv aufgehoben: die Behauptung, dass Gott nur das Gute und Weise wollen und vollbringen könne, war die subjective Einschränkung, um die anstössigen Folgen zu beseitigen, die aber an sich nothwendig in dieser Vorstellung enthalten waren. Selbst Leibniz fasst in seiner Theodicee die Macht als ein besonderes, vom Willen und Verstand unterschiedenes Prädicat. Als die einzig wahre Macht wurde daher nicht die Macht der Intelligenz und des Willens gefasst; der Begriff der Macht war noch nicht unter die Herrschaft des Geistes genommen — nur eine dunkle, sinnliche Vorstellung, ein ungezügelter, willkürlicher nächtlicher Dämon oder Kobold, der auch den besten Köpfen das Licht ihres Geistes auslöschte, kein Wort, das einen wirklichen Gedanken ausdrückte, kein Zeichen der Vernunft, sondern ein sinnstörender, ihre besten Entwürfe besudelnder Fleck. Es war diese Vorstellung der Macht im Grunde dieselbe Vorstellung wie die, welche dem Volks-

glauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag: nur mit dem Unterschiede, dass sie in den Köpfen der denkenden Orthodoxen nur oder doch hauptsächlich an die Vorstellung Gottes angeknüpft wurde. Es war der unüberwundene Mirakelglaube, der zwar in den Dienst der moralischen, geistigen Eigenschaften Gottes genommen — durch ihren moralischen Gehalt unterscheiden sich die Wunder Gottes von den Wundern des Teufels — aber doch zugleich noch ein selbständiger Glaube war.

Wie sehr die Vorstellung der Macht auch in den besten Köpfen spukte und verderblich in ihre innersten Gedanken sich einmischte, wurde schon im Leibniz von mir angedeutet.* Es war zwar eine fast allgemein angenommene Lehre, dass die Allmacht sich nicht über das Wesen oder die Natur der Dinge hinaus erstrecken könne, d. h. dass sie nicht mit dem Wesen eines Dinges Etwas verbinden könne, was dem Wesen und damit dem Begriffe desselben widerspreche. Aber diese Schranke der Allmacht — eine übrigens höchst interessante Concession, die der sonst gegen die Vernunft so hochmüthige Glaube derselben machte, — war doch eine dem Begriffe der Allmacht äusserliche, an sich willkürliche, die Rechte der Allmacht beeinträchtigende Einschränkung, die nur dazu diente, wozu überhaupt die Vernunft in der Theologie, die unverkennbar albernen und verderblichen Folgen, welche sich aus einer unumschränkten Allmacht nothwendig ergeben, zu verhüten, aber eben deswegen das Uebel nicht mit der Wurzel ausrottet. Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was sich widerspricht, kann, so ist die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht ist aber eben der Begriff der begrifflosen, unvernünftigen Ungebundenheit; sie kann also, sie muss selbst mit dem Wesen eines Dinges verbinden können, was diesem Wesen widerspricht, was dasselbe aufhebt. Die Allmacht ist die offene See des Unsinns; jeder Anhaltspunkt ist verschwunden, wo sie beginnt. In der That war denn auch

* Band 4 unserer Ausgabe, Abschnitt 17 u. 22.

die Allmacht, ungeachtet der Grenze dieses subtilen Unterschieds zwischen Wesentlich und Unwesentlich, in allen Köpfen, in welchen sie spukte, eine unerschöpfliche Quelle der albernsten, lächerlichsten Einfälle, Vorstellungen und Fragen, die man sich nur immer denken kann.

Die naivste Satire auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, dass auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volksthümliche Weise das wahre Wesen des Mirakels zur Erscheinung bringt, denn der Begriff des Wunders ist kein göttlicher Begriff. In den Begriff Gottes mischte sich darum in der Vorstellung unserer frommen Väter ein Gott mit dem bösen Princip gemeinsames Prädicat ein: die wunderthätige Macht, die Macht der Unvernunft und Gesetzlosigkeit, nur mit dem an sich, an dem Inhalt des Begriffes selbst nichts ändernden Unterschied, dass die Macht Gottes Allmacht war und seine Wunder nicht zu dem — dem Wunder an sich selbst äusserlichen — Zwecke geschahen, die Menschen zu verführen und irre zu leiten, sondern zu bessern und erleuchten. Der Glaube und Begriff des Wunders an sich selbst ist daher ein ebenso unvernünftiger wie irreligiöser und unsittlicher Glaube und Begriff.[8]

So wie die Wissenschaften überhaupt unter den Scholastikern nicht gedeihen konnten, weil sie keine reinwissenschaftlichen Principien hatten, weil sie die Grenzen der Theologie und Philosophie vermischten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken eingeborene Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorstellungen selbst unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Fragen der Scholastiker, z. B. ob Gott nicht durch Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferschaft wieder herstellen, ob er nicht einer Creatur Allmacht und Allwissenheit geben könne, ohne ihr deswegen das Wesen einer Creatur zu nehmen, Fragen, die alle durch die Bank nur nothwendige Consequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus Nichts waren — so wenig konnte die Ethik, die am längsten unter der Botmässigkeit der Theologie stand, ge-

deihen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer wahren Bedeutung erfasst werden, so lange sie in Abhängigkeit von der Theologie war. Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt sie sich diesen Willen schlechtweg, weil es der Wille Gottes, der Befehl des Herrn ist, als Grund der Ethik, so hat sie ein willkürliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Princip der Ethik, denn das Gute hat keine andere, als seine eigene Macht, es kann nur durch sich selbst den Menschen binden und bestimmen, d. h. es kann keinen anderen, sittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu thun, geben, als den Begriff des Guten an und für sich selbst.[9] Denkt sie sich aber deswegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten ist, die Natur Gottes das Gute selbst ist: so ist der entscheidende, wesenhafte Begriff allein der ethische Begriff, so giebt sich die Theologie als Theologie auf, so stehen wir auf dem Boden der Philosophie, auf dem Standpunkt der autonomen Ethik.

Die Ethik selbständig zu erfassen, war daher eine heilige Aufgabe der Menschheit; alle anderweitigen theologischen Vorstellungen entstellen, verunreinigen, verfinstern sie. Erst in Kant und Fichte, wo die Philosophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menschheit sich selbständig erfasste, unabhängig von der Theologie, erst in ihnen kam daher auch die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Dasein. Der Atheismus, der so verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deswegen heilsame Uebergangsstufe von dem empirischen, wie ein äusserliches Ding gegenständlichen Gotte, von dem Gotte, an den sich die gemeine Frage knüpfte: giebt es einen Gott? von dem seiner Natur nach eben deswegen ableugbaren und bezweifelbaren, ungöttlichen Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, zum Begriffe des Göttlichen an und für sich, zur selbständigen, lauteren Erfassung des Wesens der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee.[10] Der „kategorische Imperativ“ (d. h. das unbedingte Sittengebot) war das Manifest, in dem die Ethik

ihre Freiheit und Selbständigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender elektrischer Schlag aus dem heiteren Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien. Anders als in den nackten, von allen Anthropopathismen entkleideten Gestalt der schlichten Pflichtnothwendigkeit konnte sich zunächst die ethische Idee nicht geltend machen. Kant ist der Erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb.

Ich weiss wohl: Ihr spottet über den kategorischen Imperativ. Aber der Grund ist begreiflich; euer Spott gereicht nur dem kategorischen Imperativ zur Ehre. Euer schwülstiger, euer von den Blähungen und sonstigen Beschwerden eueres bedürfnissreichen Unterleibs aufgedunsener, euer von Crucifixen und Heiligenbildern fascinirter, euer superstitiöser, euer materialistisch, euer selbstsüchtig, euer verstockt religiöser Sinn macht euch unfähig, die erhabene Idee des kategorischen Imperativs zu ahnen, geschweige zu begreifen.

Noch erhabener als Kant's sind aber Fichte's Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte, aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die sich an den Menschen überhaupt, besonders an das Volk wendet, die sittlichen Ideen an gemeine Interessen knüpfen muss, um sie ihm eingänglich zu machen. Fichte's Ideen sind streng, theilweise fast übermenschlich, aber die Ethik ist keine Pädagogik, deren Sache es ist, die empirischen Tugendmittel zu lehren und anzuwenden. Die Ethik kann nicht kapituliren, nicht dem Menschen schmeicheln, nicht nach seinen Schwächen sich bequemen, sie muss ihn vielmehr aufschrecken, erschüttern, zermalmen; ihre Gebote müssen mit unbedingter Rücksichtslosigkeit ausgesprochen werden, und für den empirischen Menschen stets den Charakter der Unendlichkeit, des Ideals tragen, damit er sich nicht einbilde, er sei schon, was er stets nur werden kann und soll. Fichte war der Held, der einzig der sittlichen Idee die ganze Macht, Schönheit und Herrlichkeit der Welt zum Opfer brachte, da-

her die Einseitigkeit seines Systems. Aber nur diese selbständige Erfassung der Ethik konnte auch einen solchen rein sittlichen Charakter hervorbringen. *

Die Theologie bringt nicht solche Charaktere hervor. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute — sonst würde er diese Idee befreien, selbständig machen — sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung empirische, eigennützige Bedürfnisse anknüpfen, wie er sich auf den Menschen nicht nur als ein moralisches, geistiges, sondern auch physisches, abhängiges, allerlei Schwächen und Affekten, wie Furcht und Hoffnung, unterworfenes Wesen bezieht, an Gott, den allmächtigen Herrn, den obwaltenden Beschützer und Wohlthäter der Menschheit: was er thut, das thut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf sein Geheiss, in seinem Angesicht; er opfert ihm sein Leben auf, aber der, dem er es aufopfert, ist sein Beschützer, sein Vater, sein Vergelter; er weiss, dass ewige Seligkeit ihn erwartet. Opfert er sich auch nicht gerade deswegen auf, thut er überhaupt das Gute nicht gerade deswegen, weil ihn das Paradies erwartet: er weiss doch, dass es ihn erwartet, es vermischt sich doch sein Glaube an das Paradies so sehr mit dem Glauben an Gott, dass wer ihm das Paradies nimmt, auch Gott nimmt; und er mag sich die Freuden des Paradieses noch so geistig vorstellen, die Seligkeit bezieht sich doch immer auf den empirischen Glückseligkeitstrieb. Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen reinsittlichen Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbständigkeit, rein an und für sich selbst dächte. Aber das ist ja dem Theologen viel zu „abstract und negativ". Er bedarf zu seinem Gegenstand ein Wesen, dem er selbst hinwiederum persönlich Gegenstand ist, ein Wesen, von dem er

* Man vergleiche Fichte's Leben, von seinem Sohne — ein würdiges, höchst dankenswerthes Denkmal. A.

gesehen wird, wie er es sieht, dem er in die Augen blickt, um hier im Grunde das Bild des eigenen Selbstes wieder zu finden.

Die Christen rühmen sich ihrer Demuth, dem heidnischen Hochmuth gegenüber. „Glänzende Laster" nannten sie die Tugenden der Heiden, entsprungen aus Ruhmsucht, aus Selbstsucht überhaupt. Es sei! Aber wenn du das Gute nicht aus Liebe zum Guten an und für sich selbst, sondern aus Liebe zu Gott thust, merke wohl! zu Gott, wie du ihn denkst, d. h. zu einem Wesen, in dessen Begriff und Verehrung du dich nicht über den Begriff der Persönlichkeit zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit der Idee erhebst, so geschieht alle deine Liebe nur im Dienste und Interesse der Persönlichkeit; deine Religion ist nur eine vergeistigte Selbstsucht. Dass du dir diese Persönlichkeit als eine von dir unterschiedene, als die absolute, als die göttliche Persönlichkeit vorstellst, ändert nichts an der Sache. Die wesentliche Bestimmung Gottes, auf die du dich beziehst, ist nicht die ethische Bestimmung, sondern die der Persönlichkeit. Die ethische Bestimmung ist nur ein Nebending, ein Accidenz, das bloss zur Beleuchtung, zur Hervorhebung der Persönlichkeit dient, aber nicht für sich selbst in deine Anschauung tritt, sie ist nur ein Mittel zu deinem frommen Zwecke. Ob du von anderen Sterblichen gesehen wirst oder von dem unsterblichen Wesen, ob du dich in deiner armseligen Aussicht auf den einzuerntenden Ruhm selbst belohnst, oder von dem König der Könige den Lohn empfängst, ob du das Gute thust, um den Menschen zu gefallen, oder um dem höchsten Wesen zu gefallen — es ist eins: das Gute geschieht nicht aus freien, unabhängigen, nicht aus objectiven, aus dem Guten selbst geschöpften Gründen. Ja, es ist ein viel schlimmerer Hochmuth, sich vorzustellen, ein Gegenstand des höchsten Wesens zu sein, als ein Gegenstand der Bewunderung von seines Gleichen — obwohl ein Hochmuth, der um so weniger als solcher zu erkennen ist, als er nicht den Schein des Hochmuths an sich trägt. Aber das Auge des Denkers, der so manche Täuschung durch-

schaut, täuscht er nicht. Er erkennt, dass der Unterschied nur darin besteht, dass der Fromme das, was er von sich abzieht, in den Gegenstand überträgt, um, was er sich selbst genommen, wieder aus den Händen des höchsten Wesens zurückzuerhalten. Ueberdies wogen die Opfer des Heiden nicht den Lohn auf, den er erwartete; was ist der Name, der Ruhm gegen das Opfer des Lebens? Ein Schatten, ein Nichts. Aber die Opfer der Christen wiegt der Lohn unendlich auf; hier ist das Opfer ein Nichts gegen den Lohn.

Wahrlich, die denkenden Heiden dachten reiner die Idee des Guten, denn sie mischten nicht den Begriff der Persönlichkeit ein. Wehe dem, der die Idee des Guten als ein Prädicat, als eine — wenn auch wesentliche — Eigenschaft auf ein Subject oder Wesen auftragen und von ihm unterstützen lassen muss, um sie nicht haltungslos aus seinen Augen verschwinden zu sehen! Wie da der philosophische Geist verschwunden ist, wo nicht mehr das Sein selbständig gedacht, sondern ein Seiendes, d. h. ein gespenstisches Subject, das ist, vorausgesetzt wird; so ist der sittliche Geist entschwunden, wo das Gute nicht frei von aller Persönlichkeit rein durch sich selbst gedacht und um seiner selbst willen geliebt und gethan wird. Nur mit gerechter Verachtung kann und muss man daher auf euch blicken, die ihr mit eueren angeblich tieferen, religiösen Begründungen euch brüstend, die positivsten, tiefsten Fortschritte der Menschheit und Wissenschaft, im lächerlichsten Dünkel befangen, als überlebte Standpunkte bezeichnet! Wo sind denn euere Werke, die ihr den Werken eines Fichte, eines Kant an die Seite setzen könnt? Wo Charaktere, wie Kant, wie Fichte, wie Friedrich II.? Ach, wie sehr bestätigt sich wieder in neuester Zeit, was Bayle von der Religion in seiner Zeit sagte! Der unreinste Sinn kann sich hinter die Religion verstecken: die schmutzigsten, verächtlichsten Gesinnungen, die niedrigsten Persönlichkeiten, die schlechtesten Weltzustände vertragen sich wohl mit der Religion, aber nicht mit der Idee der Sittlichkeit.

Nur die Ethik ist darum die wahre Religion; sie ist der

Geist der Religion, der offen ausgesprochene, der sein selbstgewisse, der sich nicht durch Phantasiebilder täuschende und hintergehende, in dunkle Symbole und confuse Vorstellungen verbergende Geist, das reine, einfache, gerade Wort der Wahrheit, fern von aller orientalischen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geschichte beweist, offene, freie, redliche, edle, widerspruchslose, natürliche, wahrhafte, echtreligiöse Charaktere. Friedrich war ein religiöser Fürst. Die Staatsreligion, die Religion des Regenten ist allein die heilige Idee der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine unendliche Tugend. Ein gerechter Fürst ist als solcher ein frommer Fürst, denn er subordinirt sich demüthigst der heiligen Idee und Pflicht der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit ist nichts anderes, als die der Vernunft conforme, die allgemeine Liebe, die Liebe aber zur Menschheit die einzig wahre Gottesliebe, wie dies die Weisen aller Zeiten gewusst und gesagt haben. Aber ein frommer Fürst ist deswegen, weil er fromm ist, noch nicht ein gerechter und guter Fürst; ja, er vergisst und vernachlässigt nur zu leicht über der Sorge für sein Heil, über seinen Pflichten gegen Gott die untergeordneten, gemeinen Pflichten gegen seine Unterthanen, seinen Staat. Schon Cosimo de Medici sagte, dass sich die Staaten nicht mit dem Paternoster in der Hand behaupten liessen.*

Die Theologie, die sich über die Ethik stellt, ist ebenso verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wissenschaften. Wer etwas über die Pflicht setzt, der hat schon in seinem Sinne die Pflicht überschritten. Was der Mensch nicht mit und in dem Sinne des Höchsten betreibt, das hat für ihn im Grunde seiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil

---

* Machiavelli *Istor. Fiorent. Lib.* VII. p. 250. *Opere di N. M. Vol.* IV. Milano 1804.

in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine ursprüngliche Kraft, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz — was kann man mehr sagen? eine Wahrheit. Nur, wer von sich sagen kann, wie Friedrich II.:

Mein höchster Gott ist meine Pflicht*

kann sein ein Friedrich, leisten, was er der Menschheit leistete.

---

* Friedrich d. Gr. Sämmtl. Werke. In einem Bande. Berlin 1835 Seite 724.

Sechstes Kapitel.

Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Abtrennung der Ethik von der Theologie ist der schlagendste Beweis, dass sich ein Geist der Theologie entfernt hat, dass er gleichgiltig geworden ist gegen ihre Dogmen, dass er etwas auf dem Herzen hat, was er vor ihren Einflüssen in Sicherheit zu bringen sucht, dass er nichts mehr mit ihnen zu schaffen haben will, dass es vielmehr zwischen ihm und der Theologie zu einem förmlichen Bruche, zu einer entschiedenen Antipathie gekommen ist — eine Antipathie, deren theoretischer Ausdruck die Erkenntniss und Behauptung ist, dass die Dogmen der Vernunft widersprechen.

Die Veranlassung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieses Widerspruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, sondern die rationalistischen Theologen, welche behaupteten, dass die Schrift und die Vernunft sich nicht widersprechen könnten — so z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Universität zu Franeker aufgestellten These.* Die Rationalisten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; sie wollten zwei Herren zugleich dienen. Selbst der treffliche Balthasar Bekker,** welcher die Kühnheit hatte, im Jahre 1692 mit

* *Réponse aux quest.* p. 765 Note n.

** Reformirter Prediger zu Amsterdam, hervorragender Anhänger Descartes' von ausgesprochenem Freisinn, wie schon aus der Aufgabe seines oben erwähnten Hauptwerks ersichtlich. Fast gleichzeitig mit Bayle hatte auch er ein Kometenbuch in gleicher aufklärerischer Ab-

seiner „bezauberten Welt“ gegen den Hexen- und Dämonenglauben aufzutreten und seinen philosophischen Gründen mehr Glauben zu schenken, als den Aussprüchen der Bibel in dieser Materie, stützte doch wieder — freilich für seine Zeit eine Nothwendigkeit — seine Gedanken zugleich auf die Autorität der Bibel und war so genöthigt, die gegen ihn zeugenden Stellen in einem seiner Ansicht günstigen Sinne auszulegen.

Die Rationalisten standen selbst noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität; sie begingen daher den Widerspruch, dass sie das Interesse der Vernunft verneinten, indem sie in ihrem Interesse zu handeln glaubten, das der Vernunft Widersprechende als ein der Vernunft Entsprechendes zu beweisen suchten. Sie gaben zu, dass die Menschwerdung, die Gnadenwahl, die Dreieinigkeit der Vernunft wirklich Mysterien, und daher nur Gegenstände des Glaubens wären, aber von anderen Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widersprechen, suchten sie zu beweisen, dass sich die Einwürfe dagegen beseitigen, die Widersprüche, die sich dem Nachdenken über diese Dogmen zunächst darbieten, befriedigend auflösen liessen. Diese Dogmen waren besonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren der Theologie.

Bayle dagegen hatte in seinem Dictionnaire gelegentlich auf die Misshelligkeiten zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Lichte hingewiesen, namentlich die Widersprüche zwischen dem Sündenfall, dem Ursprung des Uebels und dem Wesen Gottes als unauflöslich bezeichnet. Das ärgerte natürlich die rationalistischen Theologen; sie suchten daher das Gegentheil zu demonstriren, Bayle zu widerlegen. Aber Bayles Geist konnten ihre Erklärungen nicht befriedigen, ihre Gründe nicht blenden: sie gaben ihm nur die Gelegenheit, seine zufälligen Aeusserungen zu förmlichen Beweisen

sicht verfasst. Gebürtig war er aus einem Oertchen in der Provinz Friesland (1634) und starb 1698, abgehetzt von endlosen Verfolgungen der fanatischen Pfaffen der Landeskirche.

zu erheben und die Schwächen und Widersprüche der rationalistischen Theologie recht ins Licht zu setzen.[11] Während die rationalistischen Theologen die Partei der Orthodoxie nahmen, indem sie die Partei der Vernunft nahmen, so ergreift Bayle die Partei der Vernunft, indem er die Partei der Orthodoxie nimmt und mit den unbedingten Orthodoxen sagt, aber nicht nur sagt, sondern beweist: die Lehre vom Sündenfall — das wichtigste Dogma, ja die Basis der Orthodoxie — ist rein unbegreiflich, d. h. widerspricht den Begriffen der Philosophie. Um den Widerspruch recht in die Augen springen zu lassen, reducirt Bayle den streitigen Punkt auf eine gewisse Anzahl von Thesen. Sieben Artikel machen den Inhalt der theologischen Lehre aus, und ihnen gegenüber stehen 19, sage neunzehn philosophische Maximen, mit denen die theologischen Artikel übereinstimmen müssten, wenn eine Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu Stande kommen sollte, die aber nun und nimmermehr sich zusammenreimen lassen.

Die Sätze der Theologie sind folgende:

1. Gott, das ewige und nothwendige, unendlich weise, gute, heilige und mächtige Wesen besitzt seit aller Ewigkeit eine Herrlichkeit und Seligkeit, die weder zunehmen noch abnehmen können.
2. Gott bestimmte sich mit Freiheit zur Hervorbringung von Geschöpfen, und wählte aus einer unendlichen Menge möglicher Wesen nach Belieben einige aus, um ihnen die Existenz zu geben und die Welt aus ihnen zu machen, die Uebrigen liess er im Nichts.
3. Das menschliche Wesen befand sich in der Anzahl von Wesen, die er schaffen wollte; er schuf daher einen Mann und ein Weib, und bewilligte ihnen unter anderen Gunstbezeugungen auch den freien Willen, so dass sie die Macht hatten, ihm zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; aber er bedrohte sie mit dem Tode, wenn sie sein Verbot, von einer gewissen Frucht zu essen, nicht halten würden.
4. Sie assen dessen ungeachtet von dieser Frucht, und

seitdem wurden sie nebst ihrer ganzen Nachkommenschaft verurtheilt zum Elend dieses Lebens, zum zeitlichen Tod, zur ewigen Verdammniss und einem solchen Hange zur Sünde, dass sie sich ihr fast unbeschränkt und unaufhörlich überlassen.

5. Es gefiel ihm jedoch in Folge seiner unendlichen Barmherzigkeit, von dieser Verdammniss eine sehr geringe Anzahl von Menschen auszunehmen, sie zwar während dieses Lebens dem Elend und Sündenverderbniss ausgesetzt zu lassen, aber sie doch durch seine Unterstützung in Stand zu setzen, die Seligkeit des ewigen Paradieses zu erlangen.
6. Er hat von Ewigkeit her alle Ereignisse vorausgesehen, alle Dinge geordnet, jedes an seinen Platz gestellt, und er lenkt und regiert die Welt fortwährend nach seinem Wohlgefallen, so dass nichts ohne seine Erlaubniss oder wider seinen Willen geschieht, sondern er vielmehr, so wie es ihm nur gut dünkt und so oft als es ihm nur gut dünkt, alles Missfällige, folglich auch die Sünde, welche für ihn das empörendste, verabscheuungswürdigste Ding von der Welt ist, verhindern und in jeder menschlichen Seele die Gedanken hervorbringen kann, welche er gut heisst.
7. Er bietet Gnaden Leuten an, von denen er weiss, dass sie sie nicht annehmen werden und dass sie sich durch die Zurückstossung dieser Gnaden bei weitem schuldiger machen, als sie es sein würden, wenn man sie nicht ihnen angeboten hätte und erklärt ihnen, dass er sehnlichst wünsche, dass sie diese Gnaden annehmen, erweist ihnen aber nicht die Gnaden, von denen er weiss, dass sie sie annehmen würden.

Die philosophischen Maximen sind folgende:

I. Da das unendlich vollkommene Wesen in sich selbst eine Herrlichkeit und Seligkeit findet, die sich weder vermehren noch vermindern lassen, so hat seine Güte allein ihn zur Erschaffung der Welt bestimmt; keine Sucht nach Lob, kein interessirter Beweggrund, seine

Soligkeit und Herrlichkeit zu erhalten oder zu vergrössern, hat daran Antheil gehabt.

II. Die Güte des unendlich vollkommenen Wesens ist unendlich, und wäre nicht unendlich, wenn man sich eine Güte vorstellen könnte, die grösser als die seinige wäre. Dieses Merkmal der Unendlichkeit kommt allen seinen anderen Vollkommenheiten zu, seiner Liebe zur Tugend, seinem Hasse gegen das Laster; sie müssen so gross sein, dass sich nichts darüber hinaus denken lässt.

III. Da eine unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, so bezwecken alle Spuren von Weisheit, Verstand, Macht und Grösse nur das Wohl der intelligenten Geschöpfe. Er hat seine Vollkommenheiten nur dazu geoffenbart, dass die Geschöpfe dieser Art ihre Glückseligkeit in der Erkenntniss, in der Bewunderung und Liebe Gottes fänden.

IV. Die Wohlthaten, die er den der Glückseligkeit fähigen Geschöpfen mittheilt, haben nur ihr Wohl zur Absicht. Er erlaubt also nicht, dass sie ihnen zum Unglück gereichen, und wenn der etwaige Missbrauch derselben im Stande sein sollte, sie zu Grund zu richten, so würde er ihnen solche Mittel mitgeben, die ihnen den guten Gebrauch sicherten; denn sonst wären es nicht wahrhafte Wohlthaten, und seine Güte wäre geringer als die, die wir uns in irgend einem anderen Wohlthäter vorstellen können.

V. Ein böses Wesen ist wohl fähig, seine Feinde mit kostbaren Geschenken zu überhäufen, sobald es weiss, dass sie dieselben nur zu ihrem eigenen Verderben benutzen werden. Es stimmt also nicht mit dem unendlich guten Wesen überein, seinen Geschöpfen einen freien Willen zu geben, wenn dasselbe bestimmt weiss, dass sie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Wenn dasselbe daher ihnen den freien Willen giebt, so giebt es ihnen zugleich auch das Mittel zur gehörigen Anwendung mit, und erlaubt

nicht, dass sie in irgend einem Falle die Anwendung dieses Mittels versäumen. Und sollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Missbrauch des freien Willens geben, so würde ihnen Gott eher dieses Vermögen entziehen, als zugeben, dass es die Quelle ihres Verderbens würde. Und dies ist um so offenbarer, als der freie Wille eine Gnade ist, die er ihnen aus eigener Wahl, ohne darum ersucht worden zu sein, erwies, so dass er also in diesem Falle weit mehr an den verderblichen Folgen dieser Gabe schuld wäre, als wenn er sie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte.

VI. Wenn man Jemand eine seidene Schnur schickt, in der Gewissheit, dass er sich damit aus freiem Antriebe erdrosseln werde, so ergreift man ein ebenso sicheres Mittel, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn erdolcht oder durch einen Anderen erdolchen lässt. Man beabsichtigt seinen Tod ebensogut bei der Anwendung des ersten, als eines der übrigen Mittel, ja es hat den Anschein, dass man eine boshaftere Absicht dabei hat, weil man auf ihn allein die ganze Schuld und Strafe seines Untergangs wälzen will.

VII. Ein wahrer Wohlthäter giebt unverzüglich, er wartet nicht, bis seine Geliebten aus Mangel an Wohlthaten, die er ihnen ohne alle Schwierigkeit und Ungemach gleich von Anfang hätte erweisen können, lange Leiden ausgestanden haben. Wenn ihm seine beschränkten Kräfte nicht erlauben, Gutes zu thun, ohne Schmerz oder sonst ein Uebel beizumischen, so thut er es wohl, aber nur mit Bedauern, und er greift zu diesem Mittel der Wohlthätigkeit nur dann, wenn ihm kein anderes schmerzloses Mittel zu Gebote steht. Wenn er aber seinen wohlthätigen Zweck ebenso leicht durch ein wohlthätiges Mittel erreichen könnte, so würde er diesen directen Weg einschlagen und nicht erst den Umweg vom Uebel zum Guten machen.

Und wenn er mit Reichthümern und Ehren Jemand überhäuft, so ist es nicht seine Absicht, ihn diese Güter geniessen zu lassen, um ihn dann durch den Verlust derselben um so empfindlicher zu strafen, je mehr er sich daran gewöhnt hatte, und ihn so unglücklicher zu machen, als einen, welcher stets dieser Güter beraubt war. Um diesen Preis traun! würde ein böses Wesen seine verhassten Feinde mit Wohlthaten überhäufen.

VIII. Der grösste und reellste Ruhm, den man sich in der Eigenschaft eines Regenten erwerben kann, ist, wenn man unter seinen Unterthanen die Tugend, die Ordnung, den Frieden, die Seelenruhe aufrecht erhält. Der Ruhm, der sich auf ihr Unglück stützt, kann nur ein falscher Ruhm sein.

IX. Die grösste Liebe für die Tugend bekundet nur der Regent, welcher, wenn es in seinen Kräften steht, bewirkt, dass die Tugend stets ohne Beimischung der Sünde ausgeübt wird. Wenn es ihm nur ein Leichtes ist, dieses Glück seinen Untergebenen zu verschaffen, er aber doch der Sünde erlaubt, sich zu erheben, mit dem Vorbehalt, sie erst nach langer Duldung zu bestrafen, so ist seine Liebe für die Tugend nicht die grösste, die man sich vorstellen kann, sie ist folglich nicht unendlich.

X. Den grössten Hass auf die Sünde hingegen bekundet keineswegs der, welcher sie erst lange herrschen lässt und hintendrein bestraft, sondern wer sie schon vor ihrer Entstehung ausrottet, d. h. verhindert, dass sie aufkommt. Ein König z. B., welcher seine Finanzen so trefflich eingerichtet hätte, dass nie ein Unterschleif vorfiele, würde einen stärkeren Hass gegen die Ungerechtigkeit seiner Finanzpächter bezeugen, als wenn er sie dann erst hängen liesse, nachdem er lange geduldig zusah, wie sie sich mit dem Blute seiner Unterthanen mästeten.

XI. Ein auf die Interessen der Tugend und das Wohl

seiner Unterthanen bedachter Regent giebt sich alle mögliche Mühe, dass sie nie seine Gesetze übertreten, und wenn er sich genöthigt sieht, sie wegen des Ungehorsams zu bestrafen, so thut er es, um durch die Strafe sie von ihrem Hang zum Bösen zu heilen und in ihrer Seele eine feste und dauerhafte Neigung zum Guten wieder herzustellen, weit gefehlt, dass es sein Wille wäre, durch die Strafe des Verbrechens ihre Neigung zum Bösen zu befestigen.

XII. Wenn man ein Uebel erlaubt, welches man doch verhindern kann, so bekümmert man sich nicht darum, ob es begangen oder nicht begangen wird, oder man wünscht selbst, dass es begangen wird.

XIII. Es ist ein grosser Fehler des Regenten, wenn er sich nicht darum kümmert, ob Ordnung oder Verwirrung in seinen Staaten ist. Der Fehler ist um so grösser, wenn er will oder wünscht, dass Verwirrung darin ist. Wenn er durch geheime und indirecte, aber unfehlbare Mittel einen Aufruhr in seinen Staaten erregte, welcher sie an den Rand des Untergangs brächte, um sich dann in den Augen der Welt den Ruhm zu verschaffen, dass er den zur Rettung eines grossen, dem Untergange nahen Reiches erforderlichen Muth und Verstand besitze; so beginge er eine höchst bedauernswürdige Handlung. Wenn er aber diesen Aufruhr deswegen erregte, weil ihm kein anderes Mittel zu Gebote stände, den gänzlichen Untergang seiner Unterthanen zu verhüten, und das Wohl seines Volkes auf neuen Grundlagen und auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu befestigen, so würde man wohl diese unheilvolle Nothwendigkeit beklagen, die Art und Weise aber, wie er sie zu benutzen wusste, loben.

XIV. Die Erlaubniss eines Uebels ist nur dann zu entschuldigen, wenn man es nicht verhüten kann, ohne dadurch ein grösseres Uebel zu bewirken, aber nimmermehr zu entschuldigen, wenn man die wirksamsten Mittel gegen dieses Uebel sowohl, wie gegen

alle anderen Uebel, die etwa aus der Unterdrückung desselben entstehen könnten, in Händen hat.

XV. Das unendlich mächtige Wesen, Schöpfer der Materie und Schöpfer der Geister, macht Alles, was es nur immer will, mit dieser Materie, mit diesen Geistern. Es giebt keine Bewegung, keine Lage, keine Figur, welche nicht seine Allmacht der Materie geben, keinen Gedanken, welchen sie nicht den Geistern mittheilen könnte. Wenn also dieses Wesen ein physisches oder moralisches Uebel erlaubt, so geschicht es nicht deswegen, weil ohne dieses Uebel ein anderes noch grösseres physisches oder moralisches Uebel absolut unvermeidlich wäre. Alle Gründe von der Nothwendigkeit einer Mischung des Guten mit dem Uebel, welche sich auf die Beschränktheit der Kräfte des Wohlthäters stützen, fallen bei diesem Wesen weg.

XVI. Man ist ebensogut die Ursache eines Ereignisses, wenn man es durch moralische Mittel, als wenn man es durch physische Mittel bewirkt. Ein Staatsminister, welcher, ohne sein Kabinet zu verlassen, bloss dadurch, dass er die Leidenschaften der Rädelsführer zu benützen weiss, alle Plane einer Verschwörung zerstört, ist ebensogut die Ursache von dem Sturz dieser Kabale, wie wenn er sie durch eine Gewaltthat zerstört hätte.

XVII. Es ist eins, ob ich eine nothwendige Ursache anwende oder eine freie Ursache, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiss, dass sie sich bestimmt hat. Wenn ich annehme, dass das Schiesspulver das Vermögen hat, sich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich bestimmt weiss, dass das Pulver geneigt sein wird, sich um acht Uhr Morgens zu entzünden, so bin ich ebensogut die Ursache von seinen Wirkungen, wenn ich um diese Stunde Feuer an das Pulver bringe, wie ich die Ursache bin in der wahren Annahme, dass das

Feuer eine nothwendige Ursache ist. Denn in Beziehung auf mich ist die freie Ursache nicht mehr eine freie Ursache, ich ergreife sie in dem Momente, wo ich weiss, dass sie durch ihre eigene Macht genöthigt ist. Es ist unmöglich, dass ein Wesen frei oder indifferent sei in Betreff des Gegenstandes, zu dem es bereits bestimmt ist, und in Betreff der Zeit, wo dasselbe bestimmt ist. Alles, was existirt, existirt nothwendig, während es existirt oder in dem Moment, wo es existirt.

XVIII. Wenn ein grosses Volk sich der Empörung schuldig gemacht hat, so verfährt man keineswegs gnädig, wenn man dem hunderttausendsten Theile verzeiht, das ganze übrige Volk aber hinrichtet, ohne selbst die Säuglinge zu verschonen.

XIX. Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter sich mehrere befinden, von denen er bestimmt weiss, dass sie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls bestimmt weiss, dass es der Patient ausschlagen wird, so mag er so viel er will, den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts desto weniger einen gerechten Grund haben zu glauben, dass es nicht sein ernstlicher Wille ist, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Genesung des Patienten wünschte, so würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiss, dass sie der Kranke recht gerne annehmen würde. Wenn er aber überdem wüsste, dass die Verwerfung des angebotenen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tödtlichkeit steigern würde, so könnte man sich nicht enthalten zu behaupten, dass er, trotz aller seiner Bitten und Ermahnungen, den Tod des Kranken wünsche.

Das sind die beiden Parteien, um deren Versöhnung es sich handelt, 7 theologische Sätze auf der einen und 19 philosophische Grundsätze auf der anderen Seite. Man wird

auf den ersten Blick bemerken, dass das Missverständniss nicht gering ist. *

Man kann nichts Gründlicheres, nichts Schlagenderes, nichts Unüberwindlicheres — von dem Standpunkt aus, auf welchem Bayle stand und stehen musste, um seine Gegner zu schlagen — gegen das Dogma vom Sündenfall — das Grundübel, aber Grundprincip der Orthodoxie — und die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Dogmen vorbringen, nicht deutlicher, nicht kräftiger diese dogmatische St. Bartholomäusnacht der Intelligenz und aller göttlichen Begriffe ins Licht setzen, als es hier in diesen 19 Propositionen geschieht. Sie enthalten ein treffliches dialektisches, obwohl nur indirectes, Panorama von den theoretischen Greuelthaten der rechtgläubigen Theologie.

Leibniz übernahm gleichwohl aus Galanterie gegen eine treffliche Königin, überdem nachsichtsvoll gegen herrschende, namentlich religiöse Vorstellungen, aber gewiss auch nur deswegen so tolerant, so liberal gegen sie, weil sein universeller Geist im Wesen frei davon war, Leibniz übernahm die Widerlegung der Bayleschen Einwürfe gegen die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Aber Leibniz bleibt nicht bei der Klinge; er hält den theologischen Standpunkt nicht inne; er schiebt zwischen die Dogmen und Bayles Gegengründe seine eigenen Deutungen und Ideen ein. So entgegnet Leibniz, dass die Tugend nicht die einzige Qualität sei, die Gott liebe, dass des Menschen Glückseligkeit nicht sein einziger Zweck sei, dass das Universum, nicht der Mensch allein oder für sich selbst, sein Gegenstand sei. Aber alle diese Entgegnungen verlassen den theologischen Standpunkt, spielen den Streitpunkt in eine allgemeinere Sphäre, in die Sphäre der Philosophie, wo zugleich mit den Einwürfen Bayles auch die Dogmen und die sie begleitenden Vorstellungen, welche Bayle angreift und Leibniz vertheidigt, folgerichtig wegfallen. Fällt die Basis der Bayleschen Einwürfe, so fällt auch die Basis der Dogmen.

* *Réponse aux quest. d'un prov.* p. 796—798.

Und so ist es auch in der That! Leibniz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er sie in Schutz nimmt. Wenn Gott das Universum im Auge hat, nicht nur den Menschen, oder wenn er den Menschen nur insofern im Auge hat, inwiefern er im Universum mitbegriffen und das Universum Gegenstand Gottes ist, so kann nicht mehr die Rede sein — die Nothwendigkeit dieser Folgerung leuchtet von selbst ein — von einer unmittelbaren und besonderen, sondern nur einer allgemeinen und indirecten Vorsehung, der Vorsehung des Gesetzes, nicht mehr die Rede sein von besonderen Erscheinungen der Gottheit, von besonderen Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menschen wegen eingreift und die allgemeinen Gesetze zum Besten seiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede sein von einem Sündenfall als einem Acte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in seinen Fluch hineinzieht.

Wenn ein Vater seinen Sohn in einen schönen Blumengarten versetzt, mit dem Bedeuten, dass er hier sich seines Lebens erfreuen möge und ihm alles erlaubt sei, nur nicht die Frucht eines gewissen Baumes, so mag es wohl den Schein haben, so lange als der Sohn dieses Gebot hält, so lange der friedliche Zustand der Affirmation besteht, dass der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die schönen Goldkäfer, die sich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er seinen Sohn in diese Umgebung versetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und sie ihm also selbst gefallen haben muss, indem man nur damit einen Anderen erfreuen kann, was man selbst, wenigstens relativ, schön findet. Aber, wenn er, so wie der Sohn nicht dieses Gebot hält, darüber so exaltirt wird, so in Zorn und Wuth geräth, dass er alle Blumen und Käfer mit den Füssen zertritt, kurz eine so schreckliche Verwüstung anrichtet, dass, wo sonst nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend haust, so erklärt er ganz unzweideutig durch diese Wuth, dass ihm gar nichts weiter Gegenstand ist, als eben dieser sein Sohn. Und wenn er dann gleichwohl den Sohn selbst und seine ganze Nachkommenschaft verflucht, so kommt dieser

Widerspruch nur daher, dass ihn die Wuth im ersten Augenblick so sehr seines Verstandes beraubte, dass er nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden konnte, und über seinem Zorne den Grund seines Zornes vergass. Denn weswegen anders ärgerte er sich so sehr, als wegen der Sünde seines Sohnes? Sein einziges Object, ausser ihm selbst, ist also der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und sein Zorn sich gelegt hat, so wird er daher auch wieder auf Mittel denken, seinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und so, was er zuerst auf negative und verkehrte Weise, jetzt auf affirmative Weise bekräftigen, nämlich dass ihm nicht der Garten, nicht die anderen Wesen, sondern allein der Sohn am Herzen liegt. Dieser einerseits egoistische, im höchsten Grade reizbare und empfindliche, andererseits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfliessende Vater ist der Gott der dogmatischen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er sich auf den Menschen bezieht, den Menschen allein zu seinem Gegenstande hat. Die Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Bestimmung Gottes, als eines blossen Personen-Gottes, die hier die allein wesentliche und charakteristische ist, gehen auf in der Bestimmung der Persönlichkeit und ihrer Eigenschaften, die alle die Beziehung auf den Menschen ausdrücken, den Menschen nicht von seiner Persönlichkeit, nicht von dem Gedanken an sich selbst, an sein Heil abziehen. Derselbe Gott, der mein Vater, mein Erretter, mein Beschützer ist, derselbe ist der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher stets auf mich, nur bald unmittelbar, bald mittelbar. Der Mensch thut hier wohl Alles um Gottes willen, aber Gott thut auch Alles um des Menschen willen; der Mensch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menschen im Auge. Der Mensch ist hier der Zweck Gottes; Gott opfert sich selbst auf zur Erlösung desselben. Diese Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungen sind der Mittelpunkt der Theologie. Zwar ist die Absicht Gottes nur, die Menschen zu sich selbst zu bringen,

aber nur weil er die Seligkeit ist, auf dass seine Seligkeit die ihre sei. Hätte er wirklich sich, nur sich im Auge, wie einige Theologen behaupten, so würde er sie in sein Wesen verschlingen; aber nein! sie bleiben ewig — sonst ginge ja ihre specielle Seligkeit verloren — in ihrer Individualität bestehen, ewig Gegenstände also des Auges Gottes, des Allsehenden.

Der Gott der Theologie ist ein specieller, particulärer Gott — wer das leugnen will, leugnet die Theologie, leugnet ihr eigenthümliches Wesen — kein Gott des Universums, kein universaler Gott. Dieser Gott, der nicht männlichen oder persönlichen, sondern sächlichen Geschlechts, kein Eigenname, sondern Gattungsname ist, dieser Gott ist ja der verhasste, der chimärische, der nur im Gedanken — ja wohl nur im Gedanken, denn auch das Universum existirt für uns nicht im Gefühle des Herzens, nicht in den Sinnen, sondern nur im Gedanken — existirende, pantheistische Gott, der Gott der Philosophen, der von jeher den Theologen ein Gespenst, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbstes ist, weil er ihnen nicht, wenigstens nicht so, wie sie es wünschen, die Gewissheit ihrer ewigen, persönlichen Fortdauer giebt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit ist, die sie glauben. Leibniz widerlegt vom Standpunkt des Universums, also vom Standpunkt des pantheistischen Gottes aus, d. h. — um groben Missverständnissen vorzubeugen — des Gottes, in dessen Begriffe nicht die Bestimmungen nur, welche allein die menschliche Persönlichkeit sich selbst vergegenständlichen, sondern die Kategorien der Universalität und Vernunftnothwendigkeit in Anschauung kommen, Leibniz, sage ich, widerlegt von diesem Standpunkt aus, obwohl er ihn selbst in anthropomorphistische Vorstellungen einfasst, Bayles Einwürfe; er hebt also mit dem Standpunkt Bayles auch den Standpunkt der Dogmen auf, in Beziehung auf welchen allein seine Einwürfe gelten, Bedeutung haben.[12]

Leibniz, auch die Theologen Jaquelot und Leclerc, machten Bayle ferner diesen Vorwurf, dass er zu anthropomorphistische, d. h. zu menschlische Vorstellungen und Bei-

spiele anwende. Aber auch gegen diesen Vorwurf müssen wir Bayle in Schutz nehmen. Wenn einmal die Prädicate der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit auf Gott anwendbar sind, so müssen auch nothwendig — was ja Leibniz selbst ausdrücklich zugiebt — die Begriffe, die wir nothwendig damit verbinden und die Consequenzen, die sich unmittelbar daraus ergeben, gelten; sonst sind sie leere Worte. Wir müssen entweder sagen: wir haben gar keinen Gedanken von Gott, gar kein Prädicat für ihn — dann ist aber das Wort Gott ein blosser, ein sinnloser Wortschall, Gott für uns ein Nichts, denn der Glaube kann nicht dieses Nichts des Gedankens ersetzen, weil er selbst der Vorstellung bedarf, wenn er nicht ein Glaube von Nichts sein will — oder wir müssen, wenn wir einmal ein Prädicat wählen, auch die Consequenzen gelten lassen, die nothwendig daran sich anknüpfen. Wir machen uns einer erbärmlichen Sophistik, einer schmählichen Lüge und Hinterlist schuldig, wenn wir, was wir zuerst behaupteten, dann wieder zurücknehmen wollen, unter dem Beisatze, man müsse sich das ja nicht zu anthropomorphistisch denken, sich ja nicht einbilden, dass die Gerechtigkeit Gottes unsere Gerechtigkeit ist.

Es giebt nur eine Gerechtigkeit, nicht eine menschliche und eine göttliche Gerechtigkeit. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit kann kein Unterschied in dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich selbst sein, sondern nur den, dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich gleichgiltigen Unterschied der menschlichen und göttlichen Persönlichkeit treffen. Der Mensch täuscht sich oft, mischt Leidenschaften ein, aber wo das der Fall ist, da ist er eben nicht gerecht. Gott unterscheidet sich als Gerechter nur dadurch von dem Menschen, dass sich nie ein Irrthum über das, was Recht ist, nie ein ungerechtes Motiv sich in seine Gerechtigkeit einmischt, dass die Gerechtigkeit sich in ihm verwirklicht, ohne einen Widerstand zu finden, ohne ihren Begriff zu verdunkeln. Darum appellirt der Mensch, wo der menschliche Richter ihm unrecht gethan, an die göttliche Gerechtigkeit, nicht deswegen, weil bei Gott gerade ist,

was bei den Menschen krumm, sondern in der Gewissheit, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht gegen den Begriff der Gerechtigkeit handeln kann, und also auch in diesem speciellen Falle so entscheiden werde, wie es recht ist. Er nimmt seine Zuflucht nicht zu einem anderen Begriffe der Gerechtigkeit — wie könnte er sich sonst mit Zuversicht an die Gottheit wenden? — sondern nur zu der Untrüglichkeit und Unbestechlichkeit Gottes, als den zuverlässigen Garantien des Begriffs der Gerechtigkeit.

Bayle nun denkt sich das Ideal der Güte, der Liebe, der Gerechtigkeit, er denkt sie sich so als Eigenschaften der Gottheit, wie sie nicht durch Leidenschaften und andere ihnen an sich fremdartige Einflüsse beschränkt werden, und veranschaulicht sie allerdings durch Beispiele von Menschen, aber von Menschen, welche diesen Begriffen entsprechen, welche so sind, wie sie sein sollen, welche nicht sich, sondern diese Tugenden offenbaren, welche folglich keine Anthropomorphismen sind. Vielmehr sind die theologischen Vorstellungen die Anthropomorphismen, gegen welche Bayle zwar dieselben Begriffe geltend macht, welche der Theologie zu Grunde liegen, aber gedacht in strenger Folgerichtigkeit, gedacht in ihrer Universalität, in ihrer Göttlichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit ist durch sich selbst, an und für sich selbst — nicht erst als Eigenschaft einer göttlichen Persönlichkeit gedacht, die eben nur dadurch gerecht ist, dass sie dem Begriffe der Gerechtigkeit entspricht — ein göttlicher Begriff. Der Mensch, der gerecht ist, ist ein Gott ähnlicher, kein anthropopathischer Mensch; denn er abstrahirt von seinem menschlichen, interessirten, leidenschaftlichen Wesen; er überwindet sich. Die Leidenschaft widerspricht nicht dem Menschen, aber die Gerechtigkeit widerspricht ihm: die tagtägliche Erfahrung liefert die sprechendsten Beweise. Rohe, sinnliche, gemeine, sich nicht über sich erhebende Menschen und Völker haben keinen Begriff von der Gerechtigkeit; sie kennen nur die Rache.

Der Gott der sieben theologischen Propositionen, der Adams Schuld auf seine Nachkommen ausdehnt und andere

dem Begriffe der Gerechtigkeit widersprechende Handlungen begeht, widerspricht nicht dem rohen, leidenschaftlichen, boshaften oder wenigstens sinnlichen Menschen, sondern nur dem höher gebildeten Menschen, der sich über die Begierden und Triebe der Sinnlichkeit zu dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich erhebt, kurz widerspricht nur dem Menschlichen, nicht in seiner schlechten und gemeinen, sondern in seiner wahren, göttlichen Bedeutung. Der Chinese, der die Vergehen des Vaters an seinen Kindern strafen lässt, noch mehr der Barbar würde das Benehmen des dogmatischen Gottes seinen Begriffen ganz entsprechend finden. Der Einwand daher: man muss die Gerechtigkeit Gottes und seiner Handlungen nicht nach menschlichem Maassstab, d. h. nichts anderes als nicht nach dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich, nicht nach dem göttlichen Begriffe beurtheilen, ist ein eitler Vorwand, mit dem man das Schlechteste, das Vernunftloseste, das Albernste rechtfertigen kann.[13]

Wenn ein heidnischer Philosoph, etwa ein Xenophanes, den heidnischen Theologen die Handlungen der Götter vorhielt, um ihnen das Unvernünftige ihres Glaubens zu zeigen, so haben sie ihm gewiss dieselbe Antwort gegeben, mit denselben Gründen die Handlungen ihrer Götter gerechtfertigt, mit welchen die christlichen Theologen ihre Dogmen vertheidigen. Unfehlbar haben die heidnischen Priester zu dem Xenophanes also geredet: „Vermessener! wie willst du mit deinem kurzsichtigen, beschränkten Verstande die Handlungen der unsterblichen Götter meistern? Den Göttern ist Alles erlaubt; sie sind erhaben über die Schranken der gemeinen bürgerlichen Tugenden, erhaben über die Gesetze, welche Sterbliche binden; darum nur sind sie Götter. Es ist wahr: ihre Handlungen sind unserer Vernunft nach schändliche, den heiligsten Begriffen der Moralität widersprechende Handlungen — Mordthaten, Diebstähle, Ehebrüche; aber vergiss nicht, dass es Götter sind, die handeln, dass man an ihre Handlungen keinen menschlichen Maassstab anlegen darf; was sie thun, ist göttlich, und was göttlich ist, muss auch recht und gut sein. Der Ehebruch der Götter ist da-

her kein Ehebruch; wie freilich der Ehebruch der Götter, der unableugbarste, der sonnenklarste, der auf der That ertappte Ehebruch dennoch kein Ehebruch ist, das können wir dir nicht begreiflich machen; wir selbst begreifen es nicht; du musst es glauben; aber eben das Unbegreifliche ist ja der göttliche Humor davon.“ [14]

Lösen wir daher dem Bayle die Zunge und sprechen das geradezu mit philosophischer Strenge und Unbedingtheit aus, was er selbst weder in Beziehung auf seine Zeit, noch in Beziehung auf sich, sich einzugestehen und auszusprechen wagen konnte, so erhalten wir diese Wahrheit zum Ertrag: der Gott, welcher in den sieben theologischen Propositionen beschrieben und in den neunzehn philosophischen Maximen kritisirt wird, ist ein leidenschaftlicher, von einem Extrem ins andere stürzender, ein willkürlicher, capricieuser, darum unbegreiflicher, d. h. dem Begriffe der Gottheit, wie sie in den philosophischen Maximen dargestellt wird, geradezu widersprechender, gottloser Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitssinn, ein widerspruchsvoller, verschlagener, hinterlistiger, täuschender, trugvoller Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Ursache der Sünde uud alles Uebels ist, aber nur nicht den Schein haben will, dass er es ist, und daher alle möglichen Mittel ersinnt, um von sich, dem Allmächtigen, ohne dessen Wille nichts geschieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwissenden, die Schuld auf seine armen Geschöpfe zu wälzen.

Die Frage, ob Gott schuldig oder unschuldig sei an dem Falle des Menschen — eine Frage, die nicht der Glaube, sondern der Verstand aufwarf, aber welche nichts weniger als eine vorwitzige und überflüssige Frage, sondern eine Frage ist, die sich nothwendig, von selbst aus den theologischen Principien und Vorstellungen ergiebt, die man nicht unterlassen kann, sich aufzuwerfen, wenn man ehrlich ist und über die Gegenstände des Glaubens nachsinnt, um die anstössigen Consequenzen zu beseitigen, wie die früheren deswegen so achtbaren Theologen thaten, welche sich nicht ihres Glaubens und der mit ihm zusammenhängenden Vorstellungen schämten

— diese Frage hat bekanntlich nicht wenig die Köpfe und Federn der Theologen früherer Zeit in Bewegung gesetzt. Begriff- und haltungslose Distinctionen, leere Ausflüchte, blosse Finten waren die schwachen Werkzeuge, mit welchen sie sich gegen die Nothwendigkeit der Folgerung und des Eingeständnisses, dass Gott selbst die Ursache der Sünde ist, zu stemmen suchten, so schwach, dass mit vollem Rechte jede theologische Partei der anderen den Vorwurf machen konnte und wirklich machte, dass Gott nach ihrem Systeme an dem Sündenfall schuld sei. So wenig sie die ethischen Ideen in ihrer Unbedingtheit und Reinheit zu denken vermochten, so wenig sie ausserdem Anstand nahmen, Gott Handlungen zuzuschreiben, die diesen Ideen entgegengesetzt waren: so wenig konnten sie doch diese Folgerung sich selbst und Anderen eingestehen. Gott, der das Böse straft und verflucht, zugleich als den Urheber des Bösen sich vorzustellen, das war ein zu unerträglicher, zu himmelschreiender Widerspruch nicht nur mit den Gesetzen der natürlichen Logik, sondern auch mit den ethischen Begriffen, mit dem moralischen Gewissen, mit dem Rechtssinne selbst.

Gleichwohl ergab sich diese Folgerung ohne allen Zwang mit leichthinfliessender Nothwendigkeit aus den Vorstellungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Vorsehung, der Prädestination und anderen damit zusammenhängenden Vorstellungen. Was war in dieser Noth also zu thun? Der Verstand musste einen schlauen Kniff ersinnen, um den beleidigten Rechtssinn wenigstens durch die Betheuerung, dass dem nicht also sei, dass diese Folgerung nicht stattfinde, zu hintergehen. Dieser göttliche Verstandeskniff war vorzüglich die Permission, die Zulassung oder Erlaubniss. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Bestimmung Gottes, dass der Mensch sündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geschehen lassen. Seht! das war der Gott unserer frommen Väter, der Gott jener tiefreligiösen Zeiten, die man uns jetzt als ein Muster vorhält. Solche Albernheiten, solche niedrige Vorstellungen vertrugen sich mit dem Begriffe der Gottheit! Aber was konnte

zwischen einem Wesen, mit welchem man solche Vorstellungen verbinden konnte, und irgend einem gemeinen menschlichen Regenten für ein Unterschied stattfinden? Der Unterschied war ein Wort, ein Wahn.

Bayle macht diese Distinction folgendermaassen zu Schanden. Er untersucht zwar nicht den Begriff der Permission an und für sich, wo er unter Anderem gefunden hätte, dass die Zulassung weder ein Wollen, noch Nicht-Wollen, weder ein Befehlen noch Verbieten, sondern nur eine Gleichgiltigkeit ausdrückt, welche sich daher auch nur auf etwas seiner Natur nach Gleichgiltiges beziehen kann, nicht auf eine Handlung, wie die Sünde ist, denn in diesem Falle ist die Zulassung selbst schon Sünde. Aber er zeigt den Widerspruch, in dem die Zulassung mit anderen Prädicaten der Gottheit steht. „Die blosse Zulassung", sagt er, „reicht nicht hin, um den Fall Adams vorauszusehen; eine unbestimmte Zulassung würde Gott zu einem blossen Zuschauer machen, und er muss daher, um seiner Vorsehung gewiss zu sein, noch auf eine ganz andere Weise bei der Handlung der Sünde miteingreifen. Er muss die Umstände lenken, er muss sie anordnen, er muss sie verbinden, und durch unwirksame Gnaden (*par des grâces incongrues*), durch besonders applicirte Gegenstände und sonstige Mittel das Ereigniss unfehlbar machen. . . . . Gott hat unzählige Verkettungen von Umständen gewusst, in denen Adam sich so oder so betragen haben würde; es wäre absurd, zu behaupten, dass Gott keine einzige Verbindung von Umständen vorausgesehen habe, wo Adam seine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Versicherung, dass er voraussah, dass die Bewohner von Tyrus und Sidon (Matth. Kap. 11, Vers 21) ihre Freiheit nicht missbraucht haben würden, wenn sie Zeugen von den Wundern Jesu Christi gewesen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unschuld entfernt waren, welche dem ersten Fall vorherging. Gesteht man nicht förmlich ein, dass auch die verstocktesten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Besserung gebracht werden könnten, wenn Gott, der die Angemessenheit dieser

Mittel wohl weiss, sich ihrer bedienen wollte, sie nicht ihnen verweigerte? Mit Recht sagt Peter von St. Joseph:* Viele würden Busse thun, wenn man mit den entsprechenden Mitteln ihnen zu Hilfe käme; ja man kann geradezu behaupten, dass Keiner so verhärtet im Bösen ist, dass er nicht auf unzählige Weisen bekehrt werden könnte, und das weiss Gott recht gut, aber nichts desto weniger versagt er Unzähligen die Mittel ihrer Bekehrung. Lasst uns also eingestehen", sagt Bayle, „dass Gott voraussah, der erste Mensch würde, je nach der Verschiedenheit der Umstände, bald zum Guten, bald zum Bösen seiner Freiheit sich bedienen. Nun hat es ihm aber beliebt, von allen diesen unzähligen Combinationen gerade eine solche auszuwählen, wo Adam sündigen musste. Helft euch daher so viel ihr wollt mit dem Kunstgriff des freien Willens: ihr werdet mir doch nimmermehr weis machen, dass nicht Adam's und Eva's Versündigung Gottes Wille war, da er alle die Combinationen, wo sie nicht gesündigt hätten, verwarf, und dagegen eine solche Combination wählte, in welcher er ihre Bestimmung oder Neigung zur Sünde voraussah, denn in Beziehung auf Gott war der Moment ihrer Entscheidung zum Ungehorsam etwas Gegenwärtiges; sie konnten daher in diesem Augenblicke nicht mehr als frei und unbestimmt in Betreff der Handlung, die sie begehen sollten, betrachtet werden (vergl. oben die XVII. philosophische Maxime). Man kann wohl durch den freien Willen beweisen, dass Gott nicht durch ein physisches Mittel Adam und Eva zum Ungehorsam antrieb, — was auch die Behauptung der Supralapsarier ist — aber keineswegs, dass nicht Gott als moralische Ursache an den Handlungen der Menschen, sie seien nun welche sie wollen, Theil hat." **

An die Vorstellung von der Zulassung oder Erlaubniss der Sünde knüpfte sich nothwendig die Frage an: aber wozu,

---

* Aelterer Zeitgenosse Bayles, etwa gegen Ende der 60er Jahre des 17. Jahrhunderts gestorben. Bernhardiner- oder Cisterciensermönch, lebhaft an den um die 40er Jahre geführten theologischen Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Molinisten betheiligt.

** *Rép. aux questions etc.* p. 803—804.

aber warum hat denn Gott die Sünde zugelassen? Calvin, welcher, wie noch einige andere Theologen, die Permission verwarf und an ihrer statt den Willen setzte, aber gleichwohl leugnete, dass Gott die Ursache der Sünde sei, sagte:* „Insofern der Fall Adams eine Umstürzung der wahren und gesetzmässigen Ordnung und zugleich eine Empörung gegen Gott und Uebertretung seiner Gerechtigkeit war, ist es gewiss, dass er dem Willen Gottes zuwider war. Aber das Alles hindert nicht, dass Gott nicht gewollt habe, dass der Mensch fallen soll, aus einer gewissen, wenn auch uns unbekannten Ursache." Ein treffliches Sophisma! und besonders deswegen interessant, weil hier der Grund der theologischen Unbegreiflichkeiten so offen zu Tage liegt.

Wenn ich eine bestimmte Handlung erlaube oder will, dass sie geschieht, so kann der bestimmte Grund einzig und allein auch aus der Bestimmtheit der Handlung selbst hergeholt werden. Gesetzt, dass ich sie auch nur als Mittel will, so will ich sie, weil eben nur diese und keine andere Handlung das Mittel zu meinem Zwecke ist: der Grund, dass ich sie will, liegt daher auch hier in ihrer Bestimmtheit. Nun war aber der Sündenfall nicht nur irgend eine bestimmte Handlung, sondern eine absolut bestimmte und besondere Handlung, eine ausserordentliche Handlung, eine Handlung *sans comparaison* — die erste Sünde, die absolute Sünde — eine Handlung also, die Alles, was sie ist und war, als Sünde, nichts als Handlung überhaupt war, eine Handlung, wo der Accent, der entscheidende Sinn und Nachdruck lediglich auf der Sünde liegt. Wenn daher Gott den Sündenfall wollte, so lag der Grund einzig und allein in dem, was den Sündenfall zum Sündenfall macht. Wenn man aber sagt, dass Gott die Sünde nicht als Sünde wollte, so leugnet man dadurch von vornherein, dass er sie aus irgend einem bestimmten Grunde wollte, so nimmt man sich selbst den einzigen Grund weg, den man anführen könnte, da er ja nur in der specifischen Differenz, dem eigen-

* *Répons. aux quest.* p. 803—804.

thümlichen Wesen der Sünde zu finden wäre, und es versteht sich daher von selbst die Folgerung, dass die Ursache unbekannt ist. Der Vordersatz ist falsch, beruht auf einer grundlosen Distinction; dass er nichts ist, offenbart der Schlusssatz; denn wenn jener etwas taugte, so müsste dieser nothwendig die Erkenntniss einer *certaine cause*, eines bestimmten Grundes zur Folge haben. Aber der Vordersatz gilt gleichwohl für wahr — aus leicht begreiflichen Gründen — die objective Nichtigkeit des Vordersatzes oder Princips kann sich daher subjectiv in der Schlussfolge nur aussprechen als die Leugnung der Erkennbarkeit des Gegenstandes, als die naive, drollige Versicherung seiner Unbegreiflichkeit. Dies ist, im Vorbeigehen gesagt, das grosse Geheimniss von den theologischen Unbegreiflichkeiten.

Andere Theologen führten positive Gründe an. Ein solcher war besonders die Freiheit. Das köstlichste Geschenk, das Gott den Menschen machte, ist die Freiheit. Gott erlaubte die Sünde, weil er sie nicht hätte hindern können, ohne die Freiheit aufzuheben oder wenigstens störende Eingriffe in ihr Wesen sich zu erlauben. Bayle verwirft mit Recht diesen Grund als eine übertriebene Delicatesse und eitle Galanterie, die bei einem so tragischen Falle, wie der Sündenfall, nur eine höchst lächerliche Rolle spiele. „Es giebt", sagte er, „allerdings schonende Rücksichten, die wir strenge beobachten müssen; man darf sich derselben nur in Fällen der Noth überheben; aber dann, wenn diese Fälle kommen, muss man sich auch über alle diese schonenden Rücksichten hinwegsetzen. Wenn ein Sohn sieht, wie eben sein Vater sich durch das Fenster hinabstürzen will, sei es nun in einem Anfall von Wahnsinn oder in dem Moment eines wüthenden Aergers, so thut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weise ihn zurückhalten kann. Wenn eine Königin ins Wasser fällt und der nächste beste Lakei umarmt sie oder packt sie bei den Haaren an, um sie zu retten, so thut er, und sollte er ihr auch die Hälfte der Haare ausreissen, ganz wohl daran, wenn er so verfährt: die Königin dürfte sich wohl schwerlich über Mangel an Ehrfurcht beklagen. Wenn

man eine schön geputzte Dame in einen Abgrund fallen liesse, könnte man einen eitleren Grund zur Entschuldigung dieser Handlung anführen, als diesen, dass man sie nicht hätte erhalten können, ohne ihre Bänder und Frisur in Unordnung zu bringen? In solchen Fällen ist Zwang und Gewalt eine Wohlthat. . . . . Diejenigen also, welche keinen anderen Grund für die Zulassung der Sünde anzuführen wissen, als die Unverletzlichkeit der Privilegien der Freiheit, verlieren ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft. Was? kann man ihnen entgegnen, ihr denkt Gott euch als den Vater der Menschen, und sagt doch, dass er ihnen lieber den kurzen und kleinen Aerger über die erzwungene Aufopferung einer angenehmen Unterhaltung, in der sie zum Missbrauch ihrer Freiheit bereit waren, ersparen will, als die ewige Verdammniss, in die sie der Missbrauch des freien Willens stürzt? Wo findet ihr solche Vorstellungen von väterlicher Güte? Wie? das nennt ihr eine gehörige Beobachtung der Privilegien der Freiheit, wenn man den freien Willen schont, d. h. sich sorgfältigst enthält, der Neigung eines Menschen Einhalt zu thun, der im Begriffe steht, für immer seine Unschuld zu verlieren und auf ewig sich zu verdammen? Ihr wäret weniger unvernünftig, wenn ihr zu einem Menschen, der neben euch gefallen wäre und sich ein Bein gebrochen hätte, sprächet: was uns abhielt, Sie vor diesem Fall zu behüten, ist, dass wir fürchteten, einige Falten Ihres Rockes zu verderben: wir hatten zu viel Respect vor ihrer Symmetrie, als dass wir uns unterstanden hätten, sie zu stören, und es schien uns pflichtmässiger, Sie einem Beinbruch ausgesetzt zu lassen. Doch meinetwegen, es soll die Freiheit ein absolut unantastbares Privilegium für sich haben. Aber gab es denn nicht noch Mittel genug, dem Fall des Menschen zuvorzukommen? Es handelt sich nicht darum, sich einer körperlichen Bewegung entgegenzusetzen; eine solche Hemmung ist ärgerlich; es handelt sich nur um einen Willensact. Nun sagen aber alle Philosophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, es ist ein Widerspruch zu sagen, dass ein Willensact erzwungen sei; denn jeder Act des Willens ist wesentlich freiwillig.

Nun ist es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensact einzudrücken, als uns eine Serviette zu falten, also — die weiteren Folgen verstehen sich von selbst".*

Wieder andere Theologen, oder vielmehr am Ende alle mit einander, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche die Freiheit zuerst als den hinreichenden Erklärungsgrund des Sündenfalls angepriesen, verschanzten sich hinter, den theologischen Principien geradezu widersprechende, Gründe und Standpunkte. So hinter den Standpunkt des Universums, wo der Sündenfall, welcher der Theologie ein mirakulöses, ein ausserordentliches, ein welthistorisches Ereigniss ist, zu einer natürlichen, an sich bedeutungslosen — und was noch wichtiger ist — zu einer Begebenheit herabgesetzt wird, die nicht erst durch eine besondere That braucht getilgt zu werden, sondern an und für sich schon aufgehoben und berichtigt ist; namentlich aber hinter die Kategorie der Beziehung Gottes auf sich selbst — eine Kategorie, welche aber in der Theologie ihrem eigenthümlichen Wesen zufolge selbst wieder nur unter der Form des Egoismus und der Beziehung auf uns zum Vorschein kommt, Gott in der Eigenschaft eines eitlen, herrischen, ruhm- und selbstsüchtigen Tyrannen zur Anschauung bringt.

So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher die Behauptung aufgestellt, dass die Freiheit im Stande sei, den Gordischen Knoten des Sündenfalls aufzulösen, und Bayle zur Verabfassung und Begründung seiner neunzehn Maximen veranlasst hatte, diesem Folgendes: „Als Gott das Universum schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge. . . . Man muss die Dinge auf ihren Ursprung zurückführen und sich die intelligenten und freien Creaturen, die Gott heilig und unschuldig schuf, als das Meisterstück seiner Hände und als das Centrum vorstellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der Herrlichkeit aller göttlichen Attribute sich sammelten. Dieser Grund hat unendlich mehr

* *Dictionn. hist., art. Pauliciens. Rem.* M.

Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen ist, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geschöpfe, ihren Nutzen oder Schaden sich beziehen, Rücksichten, die, gegen die Rücksicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht sind." „Gott", sagt Jurieu, „hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren seine Herrlichkeit und seine bewundernswürdige Vorsehung, die um so heller strahlt, je mehr die schrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande sind, die Welt über den Haufen zu werfen. Die Geschicklichkeit des Steuermannes offenbart sich nur in stürmischen Zeiten; wenn das Menschengeschlecht sich fromm und ruhig verhielte, so würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung weniger sichtbar sein, als sie es jetzt ist. Die Tugenden Gottes, die sich in der verdorbenen Welt auf tausenderlei Weise kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben." Er macht sich den Einwurf: „warum doch Gott, da er sich so viele Gelegenheit giebt, seinen Ruhm zu offenbaren, eine unendliche Menge von Menschen untergehen lässt?" Aber er ist mit der Antwort gleich bei der Hand. „Es thut nichts", sagt er, „die Menschen haben keinen Grund, sich über die Gottheit zu beklagen; sie gehen durch ihre eigene Schuld zu Grunde; Gott ist durch kein Gesetz an sie gebunden. Die Geschöpfe sind ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebt seinen Ruhm mehr als alle seine Geschöpfe, weil er Alles nur zu seinem Ruhme gemacht hat. Er ist der Zweck und sie sind die Mittel." „Alle Prädestinationslehrer", sagt Bayle, „retiriren sich hinter die Interessen der Weisheit und des Ruhmes ihres Gottes, zumal wenn sie, wie Piscator,* aufrichtig sind." „Wenn Gott", sagt dieser nämlich, „durchaus nicht den Sündenfall gewollt hätte, so würde er ihn verhindert haben, weil er ihn verhindern kann. Gott will nicht allein, dass die Sünden geschehen können (die Möglichkeit der Sünde), er will selbst, dass sie wirklich geschehen (die

* Reformirter Theologe aus Strassburg, etwa um 1546 geboren, als Prof. der Theologie an der ehemaligen Universität Herborn (im Nassauischen, bestand von 1584 bis 1817) wirkend, wo er 1626 starb.

Wirklichkeit der Sünde), damit er den vernünftigen Creaturen in der Bestrafung der Sünden seine Gerechtigkeit, in der Vergebung derselben seine Barmherzigkeit fühlbar machen kann. Gott will- oder beabsichtigt daher die Sünden selbst, weil er ohne sie die Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht wollen oder beabsichtigen könnte. Gott hat einige Menschen bestimmt zum Heile, das ihnen gegeben wird durch die Barmherzigkeit, welche die Sünden vergiebt, die anderen zum Verderben, das ihnen gebracht werden wird durch die Gerechtigkeit, die die Sünde bestraft. Er hat also überhaupt die Menschen zur Sünde bestimmt, weil er ohne sie seinen Zweck nicht ausführen könnte." *

Ein anderer Theolog sagt: „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten. . . . Der Fall Adams beweist eben am Besten, dass Gott den Menschen nicht um des Menschen willen liebt, und dass Gott, eigentlich zu reden, nur sich selbst in seinen Werken im Auge hat. . . . Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm, die Interessen seiner Liebe zu sich selbst; vermöge seiner unendlichen Voraussicht weiss er wohl, dass der Mensch fallen soll, er unterlässt es aber doch nicht, den Menschen zu machen und zwar als ein hinfälliges Geschöpf; denn er weiss auch, dass dessen Fall ein weites Feld allen seinen Eigenschaften eröffnen wird, namentlich seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf einem anderen Wege nicht zum Vorschein kommen konnten." **

Am allernaivsten drückt sich aber Theodor von Beza in dieser Materie aus. Seine Gedanken sind — ob sie gleich von den Theologen der entgegengesetzten Parteien verworfen worden sind — ein zu wichtiges Actenstück zur Charakteristik des Geistes der Theologie, als dass sie hier nicht einen Platz finden sollten. „Indem Gott als ein Werkmeister, dessen Weisheit unendlich ist, beschlossen hatte, die Welt und vor allem den Menschen zu schaffen, hatte er sich einen ge-

* *Rép. aux quest.* p. 807.
** *Rép. aux quest.* p. 920.

wissen Zweck vorgesetzt . . . dieser Zweck war . . . alle Menschen zu seinem Ruhme zu erschaffen. Nun ist aber Gottes Herrlichkeit weder bekannt, noch gefeiert, wenn seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht offenbar sind. Aus diesem Grunde hat er ein ewiges und unveränderliches Urtheil gefällt, durch welches er einige Menschen aus reiner Gnade zum ewigen Leben bestimmte und einige durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniss, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu zeigen. * Als nun Gott diesen Zweck sich bei der Schöpfung des Menschen vorgesetzt hatte, war es nöthig, dass er an die Mittel und Wege dachte, um diesen Zweck erreichen zu können, damit ebenso seine Barmherzigkeit wie seine Gerechtigkeit offenbar würde. Denn die Barmherzigkeit setzt die Erbärmlichkeit (*la misère*) voraus; die Barmherzigkeit kann da nicht stattfinden und offenbar werden, wo keine Erbärmlichkeit ist; es musste daher der Mensch so erschaffen werden, dass er Gott Stoff zur Barmherzigkeit geben konnte, was aber nicht möglich, ohne dass die Erbärmlichkeit vorhergeht. Aber ebenso setzt die Gerechtigkeit die Schuld voraus, um ausgeübt werden zu können, denn da, wo keine Schuld ist, hat auch die Gerechtigkeit keinen Stoff; aus diesem Grunde musste daher der Mensch so erschaffen werden, dass er mit Beibehaltung seines Wesens (*la nature gardée*) sich zu einem Gegenstande der Gerechtigkeit eignete; denn Gott hätte seine Gerechtigkeit nicht am Menschen erweisen können, wenn er ihn nicht zur ewigen Verdammniss bestimmt hätte. Gott will . . . . also nach seiner unendlichen Barmherzigkeit einige Menschen auserlesen, um sie in Christus zu erretten, aber einige will er nach seiner Gerechtigkeit verwerfen, damit sie durch ihre eigene Schuld verdammt werden. (Möchte man nicht des Teufels lieber werden, des offenbar bösen und insofern wenigstens redlichen und wahren Princips, als dieses verschlagenen, zum Scheine guten, dem Wesen nach bösen

* Dasselbe sagt auch schon Augustin: *De civit. Dei Lib.* XXI. *cap.* XII. A.

Gottes!) Um zu diesem Zwecke zu kommen, konnte Gott den Menschen nicht böse erschaffen, aber er wollte es auch nicht — denn er ist ja gut von Natur, ja die Güte selbst (ach! wie rührend!). Denn wenn der Mensch in diesem Zustande geblieben wäre, so hätte Gott keine Gelegenheit gehabt, an ihm seine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit zu zeigen. Der Mensch musste daher gut erschaffen werden, damit es nicht den Anschein hätte, als wäre Gott der Urheber des Bösen *(de peur qu'il ne semble que Dieu soit auteur du mal)*, jedoch keineswegs so, dass er sich nicht verändern konnte, sondern vielmehr veränderlich und fähig zu sündigen (*toutesfois sans aucune coulpe de Dieu,* köstliche und nothwendige Clausel!), damit Gott die Ausführung seines geheimen Planes und Zweckes erreichen kann." *

Selbst die rationalistischen Theologen, sagt Bayle, bedienen sich desselben Schildes, wie die Prädestinationslehrer und Andere. „Es ist wahr," sagt Saurin,** „Gott setzt die Menschen in eine Lage, in welcher er voraussieht, dass sie sündigen werden, aber in welcher sie auch eine unendliche Menge von Abhaltungsgründen haben. Gott handelt so aus Absichten, die seiner hohen Weisheit vollkommen würdig sind; und der Zweck, den er sich dabei vorsetzt, ist ein unendlich grösserer und wichtigerer Grund, als alle vorausgesehenen Uebel. Man kann ihn daher nicht als den Urheber der Sünde betrachten. Gott bringt die Ereignisse hervor. Was aber die Sünde des Menschen selbst betrifft, so sieht sie Gott wohl voraus, er lenkt sie zu einem guten Zwecke hin, er benützt sie zu seinem Ruhme, aber er bringt sie nicht hervor. . . . Ein Fürst ist verbunden, nicht nur das Böse nicht zu thun, sondern auch aus allen seinen Kräften es zu verhindern. Denn ist nicht derjenige, welcher seinem Nächsten das Leben nicht rettet, wenn er es kann, ein Menschenmörder,

---

* *Rép. aux quest.* p. 814.

** Elie Saurin, aus der Dauphinée, geb. 1639, schon 1664 in Holland, zuerst Prediger in Delft, seit 1671 zu Utrecht, wo er 1703 starb. Zur Toleranz neigend in seinen Schriften, ward er den Angriffen Jurieus ausgesetzt und in Schriftstreit mit ihm verwickelt.

wenn er gleich weder direct, noch indirect zu seinem Tode beitrug? Allein Gott ist der absolute Herr des Universums, er hat ein unbeschränktes Recht über seine Creaturen, man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen, die er voraussah und verhindern konnte, weil er nicht verbunden war, sie zu verhindern".* [15] So opferten die protestantischen Theologen der Ehre Gottes ihren Verstand und selbst die heiligsten Lehren ihres Glaubens auf, die da lauten, dass Gott mehr das Heil seiner Geschöpfe als seinen Ruhm liebe, indem er sich bis zum Kreuzestod erniedrigte, gleichwie andererseits die Katholiken die heiligsten Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit ihrem Glauben aufopferten, blutige Menschenopfer zwar nicht zur Versöhnung, wie die Heiden, aber zur Ehre seines Namens ihrem Gotte darbrachten.[16]

Bayle erwidert auf diese Behauptung, dass die Sünde zur Offenbarung des Ruhmes der Gottheit nothwendig sei: „Wie? das Wesen, dessen Güte, Heiligkeit, Weisheit, dessen Wissen und Macht unendlich ist, welches die höchste Liebe zur Tugend, den höchsten Hass gegen die Sünde hat, wie der Begriff desselben uns klar und deutlich lehrt und selbst jede Zeile der heiligen Schrift bestätigt, dieses Wesen hätte in der Tugend kein seinen Zwecken entsprechendes Mittel finden können? Die Sünde hätte ihm allein dieses Mittel darbieten können? Sollte man nicht vielmehr glauben, dass nichts mehr diesem Wesen gemäss ist, als die Tugend mit Ausschluss alles Sündhaften in seinen Schöpfungen zu begründen? Wenn aber die Sünde allen anderen Mitteln vorgezogen wurde, folgt nicht hieraus aufs Deutlichste, dass es das einzige Mittel war, welches die Weisheit Gottes wählen konnte, um zu ihrem Zwecke, d. i. zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit zu gelangen? Denn wenn die Tugend oder irgend ein anderes, von der Sünde unterschiedenes Mittel ebensogut wie die Sünde zu den Zwecken des Schöpfers gestimmt hätte, so würde die Sünde nicht den Vorzug erhalten haben: sie muss also das einzige

* *Rép. aux questions etc.* p. 808.

Mittel gewesen sein, dessen sich Gott bedienen konnte. Es wurde daher angewendet aus reiner Nothwendigkeit, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott seinen Ruhm und die Offenbarung seiner Herrlichkeit liebt. Da er nun seinen Ruhm nicht mit indifferenter Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit liebt, so muss er auch nothwendig die Mittel lieben, ohne welche er nicht die Offenbarung seiner Herrlichkeit erzielen kann, folglich auch die Sünde, wenn sie das einzige Mittel zur Erreichung seines Zweckes ist". „Was aber am meisten in dieser Lehre unsere Vernunft verwirrt, ist, dass sie verlangt, man solle alle Attribute oder Eigenschaften der Gottheit in ihrer ganzen Ausdehnung erhalten und nicht einige der Erhaltung anderer aufopfern. Wenn aber ja einem Attribut der Vorrang gebührt, so gebührt er der Güte; denn der Vernunft scheint es, dass die Güte das vorzüglichste Merkmal der göttlichen Natur ist, dass Gott, da es des Menschen wesentlichste Pflicht ist, ihn über alle Dinge zu lieben, auch im höchsten Grade liebenswürdig und gut sein müsse. Die Offenbarung bestärkt uns in dieser Idee; sie lehrt uns, dass Gott vor allen Dingen Liebe und kindliche Furcht, die eben nichts anderes als eine mit Ehrfurcht, Achtung und Vertrauen gemischte Liebe ist, von uns fordert. Wir kennen keine verabscheuungswürdigere Maxime als die der Tyraunen:* *Oderint, dum metuant.*"

„Philosophen würden den Satz: Gott arbeitet nur für seinen Ruhm (*Dieu ne travaille que pour sa gloire*) höchst zweideutig und verdächtig finden. Wir begreifen nicht, würden sie sagen, wie das unendliche Wesen, welches in seinen eigenen Vollkommenheiten eine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit findet, bei der Schöpfung der Welt die Absicht haben kann, Ruhm zu suchen; wir denken uns das höchste Wesen erhaben über alles, was Ruhmsucht und Ehrgeiz heisst, wir können uns in ihm keinen anderen Grund der Weltschöpfung vorstellen, als die Güte. Und wenn ja ehrgeizige

---

* „Mögen sie mich hassen, wenn sie mich nur fürchten," — ein Ausspruch Neros oder Caligulas.

Motive ihn dazu bestimmten, so glauben wir, dass er den Ruhm eines Erhalters der Tugend und des Glücks unter den Menschen bei weitem vorzöge dem Ruhm eines geschickten und gewandten Politikers, der trotz aller Unordnungen und Verwirrungen, aller Greuel und Uebel, wovon seine Staaten wimmeln, den Zweck ihrer Erhaltung erreicht. Denn wohl darf ein grosser Monarch, wenn wider seine Absicht seine aufrührerischen Unterthanen und ränkevollen Nachbarn ihn in innere und äussere Kriege verwickelten, in denen er Proben seines Muths und seiner Klugheit ablegen konnte, sich glücklich schätzen, dass er durch die Vertreibung dieser Ungewitter mehr Bewunderung erregt und einen grösseren Namen sich erwirbt als durch eine friedliche Regierung. Aber wenn er aus Furcht, dass sein Muth und seine Talente wegen Mangel an Gelegenheit unbekannt bleiben möchten, geschickter Weise selbst eine solche Combination von Umständen herbeiführt, die seine Unterthanen zur Empörung und seine eifersüchtigen Nachbarn zum Kriege gegen ihn reizt, so strebt er nach einem des rechtlichen Mannes unwürdigen Ruhm und hat keinen Sinn für den wahren Ruhm; denn dieser besteht vielmehr darin, die Herrschaft des Friedens, des Wohlstandes, der guten Sitten zu befördern, als Uneinigkeiten zu hegen, um dem Publicum zu zeigen, wie geschickt man die eine nach der anderen unterdrücken kann." „Wenn man diesen Philosophen den Einwand machte, dass man Gott nicht nach dem kleinlichen Maassstab beurtheilen dürfe, nach welchem wir Monarchen beurtheilen, so würden sie — zweifelt nicht! — die Antwort darauf nicht schuldig bleiben, und wenn sie auch nur die Worte entgegen hielten, welche Gott in der Schrift spricht, nämlich, dass er ebensoviel oder mehr Liebe zum Menschen hat, als die Väter zu ihren Kindern, so würde es ihnen nicht an Stoff zu Erwiderungen fehlen." *

Es bleibt daher dabei: das Dogma vom Sündenfall ist unbegreiflich. In der That war auch die letzte Brustwehr, hinter die sich die Theologen versteckten, stets die Uner-

* *Rép. aux quest.* p. 809. 810.

forschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. *O profondeurs des sagesses!* riefen sie sämmtlich am Schlusse dieser dornenreichen Materie aus. Die unerforschliche Weisheit war in der That aber nichts anderes als der verstandumnebelnde Dampf von dem umsonst verschossenen Pulver.[17]

Siebentes Kapitel.

Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie sind Bayle im Grunde seines Wesens ein wahrer Greuel, nicht deswegen, weil sie, wie etwa bei einem rohen Menschen, unreinen Interessen, gemeinen Leidenschaften, niedrigen Vorstellungen widersprechen; nein! deswegen, weil sie mit den wesentlichsten Ideen der natürlichen, d. h. der nicht verschrobenen, nicht durch dogmatische Interessen verdorbenen, der unbestochenen, der unbefleckten Vernunft im Widerspruch stehen, weil sie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt sind. Aber sind wir denn damit auf eine besondere Differenz zwischen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben diese nicht auch eingestanden: der natürlichen Vernunft nach sind die Dogmen falsch und ungereimt, ist das gerade Gegentheil derselben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die sich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verschwindende Lichterscheinung, ein Phantasma, ein Gespenst, eine Anfechtung vom Teufel. In Bayle dagegen ist das Licht der natürlichen Vernunft das beständige Licht seines Lebens, das Licht, das ihn beseelt und erfreut, das ihm die Gegenstände, die das wesentlichste Interesse für ihn haben, mit den Farben, die seine Lieblingsfarben sind, beleuchtet, das Licht seiner charakteristischen Thätigkeit und Wirksamkeit, das

liebe, gute Sonnenlicht. Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme seiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei den höheren Dingen mitzusprechen berechtigt ist. Oder höchstens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung seiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken seines Glaubens, im Widerspruch mit dessen Geboten, darum mit angstbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüste überwältigt, flüchtige Besuche macht. Aber in Bayle ist die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin seiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinstimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

Es steht hier der Glaube — wohl nicht dem Gleichniss, aber der Bedeutung desselben nach — in demselben Verhältnisse zur Vernunft, wie dort die Vernunft zu dem Glauben, jedoch mit dem Unterschiede, dass in Bayle der Glaube allerdings die äusserlich berechtigte Person ist, der Glaube das Recht, die Vernunft aber die Neigung für sich hat. Die Worte, die daher hier die Vernunft über ihr Missverhältniss zum Glauben fallen lässt, haben ein ganz anderes Gewicht, eine ganz andere Bedeutung, als wenn sie aus dem Munde eines Orthodoxen kommen; sie kommen hier aus einer förmlichen Entzweiung mit dem Glauben, aus einem innerlich entschiedenen Widerwillen und Widerspruch gegen ihn. Das Nicht in den Worten: die Dogmen lassen sich nicht mit den Maximen der Vernunft zusammenreimen, wird mit einer besonderen Betonung, mit einem solchen Nachdruck ausgesprochen, dass man eine besondere Absicht dahinter suchen und meinen möchte, es liege der geheime Schluss zu Grunde: wahr ist nur, was mit der Vernunft übereinstimmt. Die Worte, die sie über ihr Missverhältniss zum Glauben fallen lässt, sind keine Worte, wie sie einem zufällig im Gespräch entfahren, wo man so manches spricht, was man, im strengsten Sinne genommen, nicht verantworten möchte, sondern, so zu sagen, systematische Behauptungen. Der Widerspruch ist nicht nur so hingeworfen; er wird begründet, demonstrirt. Eifrig wird in dem Archiv der Vernunft nachgesucht, um urkundlich zu

erhärten, dass zwischen ihr und dem Glauben sich keine Verwandtschaft auch nur im entferntesten Grade nachweisen lasse. Wenn aber auch nur die geringste Neigung zwischen Beiden vorhanden wäre, würde man nicht lieber die Augen ein wenig zudrücken oder die Urkunden selbst verfälschen oder wenigstens allerlei diplomatische Finten ersinnen, wie die rationalistischen Theologen thaten, um die Hindernisse ihrer Befreundung zu beseitigen, als sich so streng an den buchstäblichen Sinn der Urkunde halten? Wie ist es möglich, dass man es aufrichtig mit dem Glauben meint, wenn man gegen ihn, der doch einmal nicht umhin kann, mit der Vernunft unter einem Dache zu leben, die Vernunft aufhetzt, indem man nachweist, wie er ihr überall widerspricht? Heisst das nicht am Ende den ganzen Menschen gegen ihn aufwiegeln und ihm abspenstig machen? Ist es nicht besser, um Frieden zu erhalten, sich selbst Täuschungen vorzumachen?

Aber ach! der Glaube ist verschwunden. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er auch ein natürlicher, da versteht ihn der Mensch, da ist er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm oder lebt eben so in ihm fort. Aber wo der Mensch bemerkt und sagt, dass der Glaube der Vernunft widerspricht, da ist er aus dem Glauben heraus, da hat sich die Vernunft von dem Glauben losgewunden, selbständig gemacht, den Glauben als ein Object sich gegenüber gestellt, das zunächst ein Object der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er überall. Allgegenwart ist das Merkmal der Wahrheit im Menschen. Wer etwas Anderes im Herzen als im Kopfe hat, ist eine Missgeburt, die in Weingeist auf einem anatomischen Theater verdient aufbewahrt zu werden, denn selbst das anatomische Herz steht nicht isolirt da, wie man früher glaubte, sondern es hat Nerven. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch ist, da ist er nicht der Gott der Seele, sondern ein endliches, beschränktes, particuläres Ding, da ist der Glaube kein absoluter Glaube, folglich kein wahrer — denn nur der absolute Glaube ist Glaube — da glaubt man, dass man

glaubt, aber man glaubt nicht wirklich, nicht von Grund aus, da ist der Glaube ein affectirter Seelenzustand, der sich nach aussen nur auf die verschrobenste, widerwärtigste Weise äussern kann, da ist der Glaube im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre.

Ein solcher Glaube war der Glaube der neueren Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, der Glaube eines Descartes, eines Bayle, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objectiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjectiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen.

Ein neuerer Katholik hat wohl Descartes als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufgestellt und zugleich gegen diejenigen protestirt,* welche behaupten und beweisen, dass der Katholicismus der Vernunft und Wissenschaft widerspricht. Descartes unterwirft sich allerdings dem Glauben seiner Kirche, er verwahrt sich feierlichst dagegen, dass er ihre Gegenstände in das Gebiet des Denkens und Zweifelns ziehe; er sagt, er wolle selbst zurücknehmen, was etwa ihr widerspricht; aber gerade durch diese seine Versicherungen und Betheuerungen, noch mehr durch die unverkennbare Schüchternheit, mit der er gleichsam nur wie auf den Zehen auftritt, durch die Aengstlichkeit, mit welcher er sich stets umsieht, ob nicht dieser oder jener Gedanke dem Glauben widerspricht,** bekundet er, dass sein Denken im Widerspruch mit seinem Glauben steht. Wo aber ein so enger Raum

---

* Gemeint ist C. F. Hock, baronisirter Israelit aus Prag, geb. 1808, übergetreten zur Staatskirche der Habsburger, seit 1830 österreichischer Staatsbeamter am Hauptzollamt und Handelsministerium, 1861 quiescirt, gest. 1869. Sein Buch über Descartes von Feuerbach beurtheilt, vergl. Bd. 2 unserer Aufl. die Abhandlung: Zwei Schriften über Descartes.

** In seiner Beantwortung der Einwände Arnaulds (*Resp.* IV. *ad objecte.*) gegen die Meditationen heisst es im Abschnitt „von Gott" ausdrücklich: Ich habe die grösste Sorgfalt in meine Schriften nichts aufzunehmen, was bei den Theologen irgend Anstoss erregen könnte. A.

gegeben ist, dass man sich nicht gerade aufrichten kann, dass man sich stets ducken und bucken oder gar auf allen Vieren kriechen muss, um nicht anzustossen, kann man da wohl noch leugnen, dass dem natürlichen Bewegungstriebe widernatürliche Schranken entgegengestellt sind? In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt, denn wie ist es da möglich, frei zu denken, d. h. so zu denken, wie es die Natur der Wissenschaft erfordert, wie man denken muss, wenn man wahrhaft denken will, wo man stets befürchten muss, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein Gesetz des Geistes ist, anzustossen?

Das Dogma ist eben eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkürliche Schranke; Dogmen aufstellen, heisst den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot zu denken. Moses sagte: du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken. Das Dogma widerspricht daher an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geistige zu einem äusserlicheu Zwangsobjecte. Das Dogma ist unredlich, ja hinterlistig, denn es macht etwas, was an sich, seiner Natur nach eine Sache des Denkens ist, zu einer Gewissenssache; es besticht den Menschen, es greift ihn an seiner Persönlichkeit, an seiner schwachen Seite an, um damit seine Vernunft zu übertölpen. Das Dogma ist interessirt; wer glaubt ist selig, wer nicht, verflucht. Aber die Wahrheit ist uneigennützig; sie wendet sich darum auch nicht an den Eigennutz im Menschen, sie erniedrigt sich nicht wie die Leidenschaft zu einem Object der Furcht und Hoffnung, sie verspricht und verflucht nicht, sie wendet sich frei an die freie, interesselose Intelligenz. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit.

Wo daher dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgenöthigt werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äusserlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn sie selbst

auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft. Das Denken ist nur frei in Lappalien, gebunden im Wesentlichen. Die Wissenschaft ist nur Schein — kein göttlicher Hauch beseelt sie — sie ist nur Menschentand, ein Spielwerkzeug, oder höchstens ein zur Erhaltung der Kirche, also aus äusserlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug. Und wie daher ein ernster, wahrhaft wissenschaftlicher Geist erwacht, so muss er mit der Kirche, und wenn er ihren Glauben selbst noch theilt, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und diesen Widerspruch nur durch haltungslose Unterscheidungen und Ausnahmen zu verdecken suchen. Wenn Descartes ein wahrer Katholik gewesen wäre, so würde er die Dogmen seiner Kirche zu den Principien seines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniss, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philosoph gewesen.

Wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniss des Denkens. Erwacht es aber dennoch im Widerspruch mit den Wirkungen, die die Herrschaft der Dogmatik ausübt, so ist es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widersprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloses Denken. Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiste das Licht weg: was unter ihrem Obdache wächst, bleibt stets ein unterdrücktes, armseliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmlischen Mächte entbehrt. Die spitzfindige Distinction, die geistlose Demonstration, die sich nur um Voraussetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit ist hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiste übrig bleibt, in der er sich Luft macht. Ein solches Denken war das Denken der Scholastiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbst die Nominalisten, obwohl die freisinnigsten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholasticismus innerhalb des Scholasticismus zur neueren Philosophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen.

Die neuere Philosophie erst gab sich ein wahres Fundament, eben weil sie sich kein bestimmtes Fundament gab, welches stets nur ein Dogma sein könnte. Nicht der Glaube an die Existenz eines Gottes, vielweniger der Glaube an particuläre Dogmen: nur die Idee der Wahrheit, die Idee der Philosophie ist das Fundament der Philosophie, ist das unendliche und das allein gedeihliche Folgen verbürgende Princip der Philosophie; denn die Idee der Philosophie ist die Nothwendigkeit, die innere Gesetzmässigkeit des Philosophirens. Wer daher nach einem Fundament der Philosophie sucht, beweist, dass er ein unphilosophischer Kopf, dass er nicht berufen ist zur Philosophie, dass er auf seine eigene Faust hin philosophirt, und daher auch das System, das er etwa „aufstellt", ein künstlich von ihm ersonnenes ist. Die Philosophie ist eine Nothwendigkeit, so gut wie die Kunst eine Nothwendigkeit ist. Diese Nothwendigkeit erscheint im Menschen als Trieb und Talent. Wer entschiedenes Talent hat, der hat damit schon das Fundament der Philosophie, der ist ein gesetzmässiger Denker, ein legitimer, von der Idee der Philosophie bevollmächtigter und beseelter Philosoph.

Descartes nun gründete die Philosophie wieder auf die Idee der Philosophie. Und schon vor ihm war in den Italienern die Unendlichkeit der Idee der Philosophie zum Bewusstsein gekommen; sie fanden ihre Vorbilder darum in den alten Philosophen, als welche aus der Idee der Philosophie, aus der Quelle geschöpft hatten, keine durch Dogmen beschränkten Geister waren, und suchten ihre Systeme in ihrer Totalität zu reproduciren. Aber die Idee der Philosophie bestimmt sich nothwendig und bestimmt sich verschieden, sowohl aus inneren als äusseren Gründen. Dem Descartes war die bestimmte Idee der Philosophie die Selbstgewissheit des Geistes: die Selbstgenugsamkeit des Ich nicht in moralischer — wenigstens nicht allein — sondern in allgemein geistiger Bedeutung aufgefasst. Die Philosophie kann sich nur auf klare und deutliche Begriffe stützen; nur diese sind gewiss. Das Gewisseste ist aber das Selbstbewusstsein des

Geistes. Die Idee und die Grundlage der Philosophie ist daher die Idee des Geistes: das Denken, das Selbstbewusstsein ist die erste, die unbezweifelbarste Wahrheit. Der Geist Descartes' ist darum ein schlechthin antidogmatischer, freier und folglich antikatholischer Geist. Er unterscheidet sich gerade dadurch von den Scholastikern, ja dadurch allein, dass er kein kirchlicher Denker, kein katholischer Philosoph mehr ist. Der Zweifel ist das charakteristische Merkmal der neueren Philosophie im Unterschiede vom Scholasticismus, der, wenn er zweifelte, nur innerhalb eines Unbezweifelten sich hielt, nur Specielles bezweifelte, oder, wenn er diese Grenze übersprang, nur in bodenlose Albernheit versank. Aber der Zweifel Descartes' hat seine Bedeutung darin, dass er ein allgemeiner ist. Mag Descartes, so viel er will, den Zweifel beschränken, alle diese Einschränkungen sind willkürlich, ändern nichts an der Sache, nichts am Princip. Der Geist des Zweifelns entscheidet: nicht der bestimmte Gegenstand. Magst du vom Zweifel ausnehmen, was du willst: die Grenzen, die du dem Zweifel im Besonderen setzest, fallen über kurz oder lang, sind nur die Schranken deiner Persönlichkeit, die Andere, wenn sie deinen Geist übernehmen, nicht mehr berücksichtigen und so den wahren Sinn deiner Zweifel enthüllen werden. So viele Verehrer die Descartische Philosophie unter den Katholiken fand, ja hier mehr als unter den Protestanten: sie befreite den Geist aus der Knechtschaft des Glaubens, sie verbreitete den Geist des Zweifels in alle Wissenschaften, d. h. den Geist der Prüfung, der Unterscheidung des Falschen vom Wahren, des Eingebildeten vom Gegenständlichen, des Deutlichen und Gewissen vom Dunkeln und Ungewissen.[18]

Unwissende nur können die positiven Wirkungen und Leistungen einer Philosophie verkennen. Die Wirkungen der Philosophie sind unendlich, aber sie sind geistige, darum entziehen sie sich den Augen. Gewöhnlich schätzt man ihre Wirkungen nach den Anwendungen von gewissen Sätzen auf andere Wissenschaften, aber diese Wirkungen sind die untergeordnetsten, die schlechtesten; solche Anwendungen sind nur

formelle, dogmatische Bestrebungen. Der Geist einer Philosophie ist allein ihr Wesen, ihr wahrer Ertrag; nur wer in ihrem Geiste handelt, handelt ihr gemäss, handelt selbständig, handelt als Philosoph; denn die Gewinnung des Geistes, die Absonderung desselben von dem Formellen ist eine Handlung der Selbstthätigkeit. So war der Geist der Descartischen Philosophie der Geist des Denkens überhaupt, der Geist der Besonnenheit, der Ungläubigkeit, der Freiheit, der Prüfung, der Untersuchung, der Unterscheidung. Erst mit der Philosophie Descartes' wird es Tag. Ihre Einseitigkeit gerade war ihre Nothwendigkeit, ihre Heilsamkeit. Ihr wahrer Ertrag, ein bleibender Gewinn, in geistiger Beziehung für die spätere Philosophie und alle Diejenigen noch heute, welche die Fortschritte ihrer Vorfahren zu erkennen und sich anzueignen verstehen, war die Absonderung alles Materiellen von der Idee des Geistes, den man vor ihm stets als ein materielles Wesen dachte. Ihr habt gut reden von der Einheit der Seele und des Leibes: sind es zwei Begriffe wenigstens, ist diese Einheit nicht ein gleichartiges Eins, so muss die Philosophie das Moment des Unterschieds auffinden und hervorheben.

Descartes ist der erste Philosoph, wenigstens der christlichen Zeit, der den Geist rein gedacht, der von diesem Begriffe alles Fremdartige abgesondert und in dieser Reinheit zum Princip gemacht hat; denn wenn wir auch bei Anderen, wie bei Augustin, ähnliche Gedanken finden, so waren sie doch nur zufällige, principlose oder mit anderen ihnen widersprechenden Bestimmungen vermischte Gedanken. Der wahre Ertrag der Philosophie Descartes' in materieller Beziehung aber war die Zurückführung des Naturstudiums auf den Begriff des Mechanismus, d. h. auf deutliche und klare Begriffe, auf die Erforschung natürlicher, bestimmter Gründe überhaupt. So einseitig und unerspriesslich, jedoch erst in der späteren Zeit, die Ausdehnung dieses Princips auf Alles wurde, so war damit doch das Skelet, die Grundlage der Naturwissenschaft gegeben. So sehr es dem alten Vorurtheil der Menschen widersprach, die Thiere als Maschinen

zu denken, so sehr noch heute der Unwissende oder oberflächlich oder wenigstens einseitig Gebildete über diesen Gedanken Descartes' als ein Paradoxon lachen und bei dieser Gelegenheit den bekannten Ausspruch Cicero's über die Absurditäten der Philosophen zu erneuern geneigt sein mag: diese dem Wesen der Thierheit scheinbar schlechterdings widersprechende Bestimmung war der erste Schritt zur Erkenntniss ihres Wesens, ein Schritt, mit dem allem Aberglauben in der Naturwissenschaft mit einem Schlag der Garaus gemacht, an die Stelle der bisherigen Anschauungsweise, welcher die Thiere für willkürlich und absichtlich, nach den Regeln menschlicher Klugheit handelnde Wesen galten, eine ganz neue Anschauung der Dinge und Wesen gesetzt war. Sonst hatte der Mensch nur sich selbst zum Maassstab der Natur gemacht, Alles nur nach sich gedacht, unfähig, etwas Anderes beziehungslos zu denken; jetzt erst kam er durch das Verdienst der Philosophie Descartes' hauptsächlich zur Anschauung eines Anderen als Anderem, zu einer gegenständlichen Anschauung. Gerade dadurch, dass sie den Begriff des Geistes von der Natur absonderte, sonderte sie von dem Begriffe der Natur alles ab, was nicht zu ihr gehörte, sondern in sie hineingetragen war.

So war die scheinbar un- ja widernatürlichste Anschauung der Natur die erste natürliche Anschauung derselben. Descartes, nicht Bacon hat darum das Princip der Naturwissenschaft rein ausgesprochen. Die Idee, die der Behauptung Descartes', dass die Thiere Maschinen sind, zu Grunde liegt, und es ist das Wichtigste, um eine Philosophie richtig zu erkennen und beurtheilen, die Idee in ihrem Unterschiede von der Art, wie sie bestimmt und ausgedrückt wird, zu ermitteln — ist nichts anderes als der Begriff der Nothwendigkeit. Der Mechanismus ist nicht die Idee, sondern die Bestimmung der Idee, d. h. eine zeitliche, endliche, aber eben deswegen für ihre Zeit wahre und nothwendige Bestimmung. In der späteren Zeit, wo ein tieferer Natursinn erwachte und der Unterschied zwischen innerer und äusserer Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit emporkam, fiel

daher diese Bestimmung, aber die Idee blieb, — denn sie ist die aus dem Wesen der Natur selbst geschöpfte Bestimmung — die Handlungen der namentlich niederen Thiere, gerade die am meisten, die wir aufs höchste bewundern, weil sie uns als willkürlich erscheinen, sind (im Wesentlichen) nothwendige Handlungen. Und dies ist eben der wahre Sinn des Descartischen Satzes: die Thiere sind Maschinen.

Erseht daher aus diesem Beispiele, dass das an einer Philosophie, was gewöhnlich von der Masse aufs heftigste verschrieen und angefeindet wird, ihr für das Schlechte und Falsche gilt, gerade das Beste daran, eine Neuerung zwar, aber ein wesentlicher Fortschritt, eine Erweiterung und Bereicherung unserer Begriffe ist, obwohl sie zunächst, eben weil jede neue Erkenntniss alte Illusionen zerstört, als die grösste Einseitigkeit und Armseligkeit selbst erscheint. Und damit ihr euch vollkommen davon überzeugt, dass die Philosophie Descartes' wirklich nicht nur für die Philosophie im engeren Sinne, sondern auch für die Menschheit und Wissenschaften überhaupt positive, wohlthätige, segensreiche Wirkungen gehabt hat, und daher nothwendig selbst eine positive, gute Philosophie war, so höret, wie der treffliche Naturforscher Réaumur über Descartes sich ausspricht. „Wir dürfen" sagt er, nachdem er die bisherigen albernen Vorurtheile, in der Naturgeschichte namentlich, angeführt hat, „uns glücklich schätzen, in einer Zeit geboren zu sein, wo es der Vernunft gelungen ist, so viele Vorurtheile zu zerstören, und wo sie uns die sicheren Wege gezeigt hat, die wir einschlagen müssen, um die Wahrheit zu entdecken. Wir dürfen uns glücklich schätzen, einen Meister wie Descartes zum Vorgänger zu haben, der uns gelehrt hat, die angenommensten Vorstellungen zu untersuchen und nur diejenigen uns anzueignen, die für uns durchaus klar und einleuchtend sind. Welche Dienste hat ein einziger Mann der ganzen Menschheit geleistet!" *

Höret auch Bayle. Seine Stimme ist hier vollkommen

* *Mémoires p. s. à l'histoire des insect. Tome* V. *Partie* II. IX. Mém. p. 106.

giltig: „In der wahren Philosophie ist es ein unbesonnenes Verfahren, etwas zu behaupten, wenn man keine klare und deutliche Vorstellung davon hat. Eben dadurch, dass Descartes einem Jeden, der Philosoph werden will, dieses Gesetz auferlegt, hat er in unserem Jahrhundert so viel zur Vervollkommnung der Vernunft beigetragen, und sie befähigt, die alten Irrthümer zu verbannen und künftige zu vermeiden.“ * Solche Bedeutung hatten für die Menschheit die klaren und deutlichen Begriffe Descartes'.

Dass nun aber Descartes ein a-, ja antikatholischer Denker war, ein Geist, der an und für sich selbst, abgesehen von äusserlichen Rücksichten, heraus war aus den Banden der Kirche, der sich nicht von ihr am Gängelbande des Dogma leiten liess, der unabhängig dachte, dessen Gedanken im Widerspruch standen mit dem Glauben seiner Kirche, davon haben wir ein specielles, und darum schlagendes Beispiel an seiner Behauptung, dass die Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmacht — eine Bestimmung, welcher zufolge die Transsubstanziation schlechterdings unbegreiflich, unvernünftig, unmöglich ist. Wäre Descartes ein in seinem Denken von den Dogmen seiner Kirche abhängiger und bestimmter oder gar innerlich mit ihrem Glauben verschmolzener, kurz ein gläubiger Geist gewesen, so würde er aus dem Dogma der Transsubstanziation gefolgert haben, dass das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung bestehen könne. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, wie sehr Descartes als Philosoph vergass, dass er Katholik war, und weiter wollen wir nichts; denn dass Descartes in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philosoph war, ein Katholik war und vielleicht selbst ein guter Katholik, das wollen wir gern zugeben. Eben deswegen, weil nach dem Descartischen Begriffe von dem Wesen des Körpers die Transsubstanziation ein Unding ist, entfernten sich auch die frommen Katholiken von Descartes, wenigstens in diesem, übrigens sehr wichtigen,

* Bayle, *Nouv. lett. critiq. sur l'hist. du Calvinisme. Oeuv. div.* T. II. p. 244.

ja wesentlichen Punkt seiner Philosophie. So sagt Duhamel,* dessen Zeugniss hier vollkommen entscheidend ist, weil er von aller Verketzerungssucht weit entfernt, schon seinem eklektischen Geiste nach ein milder, unparteiischer Mann ist: „Ich gebe Descartes nicht zu, dass das Wesen des Körpers in der Ausdehnung besteht, wenn ich gleich für jetzt nichts reden will von dem heiligen Sacrament des Abendmahls, wo der ganze Leib Christi unter der Gestalt des Brotes enthalten ist, ohne doch ausgedehnt und durch den Raum beschränkt zu sein, und wo wohl die Ausdehnung des Brotes, aber nicht seine Substanz übrig bleibt, was schlechterdings unmöglich zu sein scheint, wenn die Natur des Körpers in der Ausdehnung besteht." Bayle bemerkt in Betreff dieser Materie: „Wie es wahr ist, dass die Ausdehnung nicht das Wesen der Materie ist, wenn es dem Glauben widerspricht, dass sie es ist, und dass jedes der Offenbarung widersprechende Princip falsch ist, so kann man auch sagen, dass, wenn die Ausdehnung das Wesen der Materie ausmacht, es gewiss ist, dass keine Offenbarung diese Wahrheit zerstören kann und dass jedes theologische Dogma, das ihr widerspräche, falsch ist."**

Descartes schloss die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete der Philosophie aus, aus frommen Gründen, d. h. aus Gründen, die, so weit jeder Mensch Gegenstand seines Bewusstseins ist, sich selbst kennt, fromm waren, in deren Aufrichtigkeit wir keinen Zweifel setzen dürfen oder wollen; aber die wahren, die objectiven, die uns gegenständlichen Gründe sind, weil sein Geist eine andere Richtung genommen, ein lebendigeres Interesse hatte, als diese Gegenstände zum Object zu machen.[19] Das, was ein denkender Mensch nicht mehr

* Jean Baptiste Duhamel geb. 1624, gest. 1706, Astronom und Physiker, nebenbei aber Geistlicher, eine Zeitlang auch Vorsteher einer Abtei, dann durch Colbert zum Secretären der Akademie der Wissenschaften berufen, an der er 1697 durch Fontenelle abgelöst wurde. Seine oben herangezogene Schrift betitelt sich: *De consensu veteris et novae philosophiae* (Die Uebereinstimmung der alten und neuen Philosophie), Paris 1663. Die angeführten Worte sind dem 1. Buche, S. 146 entnommen.

** *De l'essence des corps. Oeuv. div. Tome* IV. p. 130.

zum Gegenstande seines Denkens macht, das hat nicht mehr ein wesentliches Interesse für ihn, kein mit seiner charakteristischen Bestimmtheit übereinstimmendes Interesse; mit dem mag er nichts mehr zu schaffen haben, dem entflieht er in eine andere, bessere Welt, in eine Welt, in der er seinem wesentlichen Triebe und Berufe nachleben kann, eine Welt, die wir als sein geistiges, wahres Vaterland anerkennen müssen. Was dein Inneres beschäftigt, das beschäftigt auch deinen Verstand, das nimmst du auch in ihn auf, als ein Object deiner Betrachtung und Beschauung, von dem du nicht lassen kannst.

Was man liebt, will man nicht nur betasten, sondern auch sehen; die Geliebte, die du nicht aus den Armen lassen kannst, kannst du auch nicht aus den Augen lassen. Was nicht mehr den edelsten Sinn des Menschen ergreift und interessirt, das ist auch nicht mehr das Edelste und Höchste in ihm. Was nun aber namentlich ein Philosoph, dessen Wesen das Denken ausmacht, von seinem Denken ausschliesst, das verbannt er aus seinem Wesen, verbannt er aus sich als Philosoph, und es fehlt nicht viel, es dauert nicht mehr lange, aus sich auch als Mensch. Der Geist hatte sich daher abgekehrt von dem Interesse der Kirche, sich im Unterschiede von ihrem geistlichen Reich ein geistiges Reich gegründet; in sich selbst fand er keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben; aus sich selbst wusste er nichts von der Kirche. Die Existenz der Kirche war nur noch der Grund des Glaubens; er kam nicht aus dem Wesen, die inneren Bedingungen dazu fehlten; er war ein an sich zufälliger Fund. Der Glaube war in dem Menschen selbst ein dem Menschen äusserlicher Glaube — ein Glaube ohne Geist und Leben — dieses hatte er der Wissenschaft und Wirklichkeit zugewandt — ein Glaube sich selbst zum Trotze und Zwange — ein von empirischen Instanzen (wie z. B. von der Geburt) aufgedrungener Glaube. Man glaubte, was man nicht glaubte. Der Glaube war ein Widerspruch. Er war subjectiv, d. h. der Gesinnung nach — da, wo er noch die höchste Bedeutung hatte — eine Pietät, objectiv, d. h. dem

Geist und Wesen nach, eine Heuchelei. Kurz: ihr Glaube war — diese Bestimmung ist die wesentlichste — ein historischer Glaube.

Die Männer, in denen der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als eine historische Merkwürdigkeit uns begegnet, waren denkende, geistvolle Männer, Männer von entschiedener Wissenschaftlichkeit, selbständige, selbstbewusste Männer. Nothwendig erhielt daher der Glaube, dessen wesentlichste Bestandtheile historische, sogenannte positive Dinge waren, in ihrer Seele die Bedeutung, welche er eben in ihnen hatte. Die Natur des Positiven, des Historischen kommt in ihnen aufs Klarste zum Vorschein. Das Positive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch ursprünglich ein Grund vorhanden war. So war denn auch ihr Glaube nur ein positiver Glaube; er galt, ohne dass ein Grund in ihnen selbst zu diesem Glauben vorhanden war: er war daher der angemessene Ausdruck seines Gegenstandes und des Verhältnisses, in welchem der Geist zu ihm stehen kann. Das Historische kann eben keinen anderen Glauben fordern, als einen historischen, der Seele äusserlichen. Mit welcherlei Maass ihr messet, wird euch gemessen werden. Das Historische uns als Vernunftwahrheit aufbürden wollen, ist anmaassende Thorheit. Eine historische Wahrheit ist eben eine historische Wahrheit, aber weiter nichts, keine geistige, keine an und für sich seiende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine geistbestimmende Wahrheit. Wir glauben ohne Anstand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil sie uns keinen Glauben aufdringen, weil sie sich frei, unbefangen, anspruchslos, offen und ehrlich als das, was sie sind, als blosse historische Facta geben, und das Zeugniss ihrer Glaubwürdigkeit, die letzte Instanz, auf der alle Gewissheit beruht, ist die Uebereinstimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unseren Erfahrungen, mit unseren Vorstellungen im Besonderen, aber doch mit unseren Begriffen im Allgemeinen, mit den Gesetzen der inneren Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Factum, das besondere Ansprüche macht, das sich uns als Wahrheit selbst aufdringen will, können wir

als ein anmaassendes Ding von uns weisen und seiner angeblichen Thatsächlichkeit unser gutes Recht entgegenhalten, dass es hier an dieser Stelle, hier vor unseren Augen vorgehe, dass es uns auf unmittelbare Weise zukomme. An ein vermitteltes, überliefertes Factum, an ein Factum, das für uns kein Factum mehr ist, werden wir nicht unsere Seele hängen.

Die Gegenwart ist das Wesen, die Seele des Factums. Das gegenwärtige Factum muss ich glauben; — und dieses Zwingende, dieses Unableugbare will man eben damit ausdrücken, wenn man etwas als eine Thatsache hinstellt — es ist unabhängig von meinem Denken; ich kann nicht zweifeln, ob es ist; aber ein vergangenes Factum glaub' ich, wenn ich es glauben mag. Das mittelbare Factum ist eine Uebersetzung, zu der uns das Original fehlt; es ist versetzt worden in den blauen Dunst der Vorstellungs- und Einbildungskraft, die unwillkürlich — oft nach einem Zeitraume von wenigen Jahren, zumal wenn wir unterdess in ganz andere Verhältnisse und Lagen gekommen sind — die Gegenstände der Vergangenheit verändert, dem Maasse der Wirklichkeit entrückt, in einem täuschenden Lichte uns darstellt; es ist seiner Natur nach unzuverlässig, nothwendig ein Object des Zweifels, kurz es verliert den Charakter der Thatsächlichkeit; es kann daher auf nichts anderes Anspruch machen, als höchstens einen historischen, d. h. meinem wahren Wesen, meinem höchsten Interesse, meinem Geiste an und für sich gleichgiltigen Glauben.[20]

Ewig lebendige Facta sind allein die geistigen, die unmittelbaren Aeusserungen des Geistes: die schlichten Worte der Wahrheit; diese allein binden, diese allein bestimmen den Geist, weil diese Bestimmungen zugleich Selbstbestimmungen des Geistes sind, den Geist durch sich selbst, durch seine Selbstthätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen. Der Glaube aber an Facta als Wahrheiten, an sogenannte dogmatische Facta ist purer, blanker Aberglaube — der Aberglaube der Todtenbeschwörer. Der Glaube an dogmatische Facta ist daher nur da ein lebendiger, wo der Glaube an den Geist todt, der Geist selbst tief gesunken

der Sinn für Wahrheit verloren, die Urtheilskraft geschwächt, die intellectuelle Thatkraft erloschen ist. Aber in jenen Männern war Wissenschaft, Geist und Leben, sie gaben darum dem Factum, was dem Factum gebührt. Ihr Glaube war ein vergangener, abgeschiedener, ihnen fremder, nicht ihr gegenwärtiger, wirklicher, unmittelbarer, ursprünglicher Geist.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche, vertreten. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für sich, oder war vielmehr selbst diese allgemeine Meinung. Er verdiente also — abgesehen von anderen dem Glauben an sich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den sie der Kirche darbrachten, war ein schuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine subjective Meinung — sie hielten daher diese als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, unterordneten sie der Kirche. Ja, obgleich innerlich, an sich der Glaube nur ein obscurer, unwirksamer Privatmann war, so schoben sie doch stets den Gläubigen vor, als wäre er die Hauptperson. Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deswegen nicht die ihrem wahren, ursprünglichen Wesen entsprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieser Kirche bin, so glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derselben. Ich glaube, was ihr glaubt; ich will und mag nicht in Widerspruch treten, nicht brechen mit denen, an die so viele, so starke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinschaft leben. Heilig sei mir, was euch heilig ist. Amen. So dachte, so sprach die Vernunft in jenen Männern zu dem Glauben und seinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine seiner ursprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengesetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in sich selbst der grösste Widerspruch mit sich.

So wie mit Descartes und anderen seiner Glaubensgenossen war es nun auch mit Bayle — obwohl er Protestant war, aber der Protestantismus hatte sich ebenso wie

der Katholicismus durch seinen historisch-dogmatischen Glauben mit dem Geiste, mit der Vernunft in Widerspruch gesetzt. Gelogen, geheuchelt — subjectiv, mit Wissen und Willen — hat Bayle nicht. Sein Glaube war eine subjective Ehrlichkeit. Wir haben keinen Grund, dieses zu bezweifeln. Nicht nur die feierlichsten Versicherungen sprechen dafür; er bestätigte auch seine Ergebenheit an die reformirte Kirche durch öffentliche Acte: „Es ist eine offenkundige Unwahrheit, wenn man behauptet, Herr Bayle (er spricht anonym von sich selbst) habe mehrere Jahre lang keine religiöse Handlung verrichtet, denn wenn man sieben oder acht Monate seines Krankseins ausnimmt, in welchem Falle selbst die Frömmsten von der Pflicht des Kirchenbesuchs sich entbinden, hat er immer viermal jährlich das heilige Abendmahl genommen und ziemlich oft dem öffentlichen Gottesdienst beigewohnt. . . . . Das leidige Kopfweh, ein für Herrn Bayle alltägliches Leiden, ist die einzige Ursache, die ihn abhält, sich zur Predigt ebenso oft wie die anderen Ausgewanderten einzufinden.“ *

Ja, was noch unendlich mehr sagen will, als solche äusserliche, stets zweideutige Zeichen, er bestätigte seine Anhänglichkeit selbst durch Opfer. „Ich lebe,“ sagt Bayle, „in höchst obscuren und mittelmässigen Verhältnissen — was jedoch ohne Klage, ohne Vorwurf gesagt sei. Allein ich dürfte nur nach Frankreich gehen, wo ich mit offenen Armen aufgenommen würde, um mir eine ehrenvollere, bequemere und unvergleichlich vortheilhaftere Lage zu verschaffen, als meine hiesige ist. . . . . Ueberdem wissen meine Bekannten, dass der Aufenthalt zu Paris stets Reize für mich hatte, dass ich dieser Stadt den Vorzug vor allen anderen Städten gab. Ich war nämlich stets der Ueberzeugung, dass ich mir in Paris durch den Umgang mit seinen so umgänglichen Gelehrten und durch die Benützung seiner vielen trefflichen Bibliotheken ein bisschen Gelehrsamkeit hätte erwerben können. Nur meine Anhänglichkeit an den reformirten Glauben hat mich abge-

* *La chimère de la cabale de Rotterdam.* p. 744. 746. *Oeuvr. div. Tome* II.

halten in Paris meinen Wohnsitz zu nehmen, nachdem die Aufhebung der Akademie in Sédan mich meiner Professur beraubt hatte. . . . Nur diese nämliche Anhänglichkeit hat mich hier zurückgehalten, seitdem mein guter oder böser Stern mich zum Schriftsteller bestimmt hat, und ohne Eitelkeit kann ich sagen, dass die Aufnahme, die ich in Frankreich seit jener Zeit gefunden hätte, mit nicht geringen weltlichen Vortheilen für mich verbunden gewesen wäre. Es ist das ein Beweis meines Eifers für den reformierten Glauben".*

Ueberdem mischten sich bei Bayle in seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion die Gesinnungen und Empfindungen der Liebe, der Pietät ein. Die Seinigen gehörten der unterdrückten, der schmählich verfolgten Kirche an. Sein geliebter älterer Bruder starb selbst als Märtyrer seines Glaubens im Kerker. „Ich habe", sagt Bayle, „den reformirten Glauben mit der Milch eingesogen, Sohn und jüngerer Bruder von Predigern, die beide zu den eifrigsten Frankreichs gehörten, und von denen der letztere gestorben ist in dem Schlosse Trompette, wo er seines Glaubens wegen eingesperrt war und seinem frommen Leben durch einen sehr schönen, selbst von den Papisten bewunderten Tod die Krone aufsetzte."**

Wir haben endlich um so weniger Grund, seine Anhänglichkeit zu bezweifeln, als die Sache der Reformirten, in Beziehung auf ihre Zeit, die Sache des Fortschritts, die Sache der Vernunft und Freiheit war, so dass er um des Guten und Wahren willen, was die vom alten Aberglauben gereinigte reformirte Religion ihm darbot, und welches mit seinem Geiste und Wesen übereinstimmte, auch das, was mit diesem Guten und Wahren damals als ein Wesentliches verbunden war, aber seinem Geist und Wesen widersprach, glaubte, d. h. tolerirte, sich gefallen liess.

Aber nichts desto weniger widersprach seinem objectiven, d. i. wahren Wesen der Glaube. Sein Glaube war ein Act der Selbstverleugnung, eine Schranke, die er

* *La cabale chimérique ou réfutation de l'histoire fabuleuse etc.* p. 674. *Tome* II. *Oeuv. div.*

** *La cabale chim.* p. 677.

sich selbst setzte — eine eben deswegen an sich willkürliche Schranke — die freiwillige Negation seines Geistes, wie hinwiederum sein Geist die Negation seines Glaubens war. Aber der Geist hatte nichts für sich, als eben sich selbst, kein Recht, als das der Einsicht. Die Vernunft war nur tolerirt. Der Glaube dagegen hatte eine objective, legitime, historisch beglaubigte Macht für sich. Die Vernunft musste daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle schliesst aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft. Die Schwierigkeiten, die sie dem Glauben macht, dienen ihm nur zu zeigen, wie unvernünftig, wie schwach, wie blind die Vernunft ist, sie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, zu beweisen, dass es kein anderes Mittel giebt, sich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Räsonnements, sich den Aussprüchen des Glaubens zu unterwerfen.

So bemerkt Bayle in Betreff des Ursprungs der Sünde und des Uebels: „Dieser Ursprung ist sehr dunkel, und was von dem des Nils gesagt wurde, dass er ein Gegenstand vielmehr der Bewunderung als der Erkenntniss sei, passt vollkommen auf ihn. Er liegt ausser der Fassungskraft unserer Vernunft: die Philosophie kann hier ihre Stärke und ihre Schwäche fühlen. . . . . Sie kann sonach erkennen, dass, wenn sie einige Kraft hat, um Nebel zu schaffen, sie zu schwach ist, um sie zu zerstreuen. Wir dürfen sie also nur tüchtig am Kappzaum schnallen, damit sie weniger stolz sei und diese Demüthigung oder Züchtigung sie lehre, unter den Gehorsam des Glaubens sich gefangen zu geben. Man muss sie bändigen, wie man den Bucephalus bändigte, indem man ihn hinderte, seinen Schatten zu sehen, und ihn der Sonne entgegen lenkte; d. h. sie muss ihre Streitsucht aufgeben, um nur auf das Orakel der Offenbarung zu hören.“ * „Die menschliche Vernunft kann nur zerstören, aber nichts auf-

* *Réponse aux quest. d'un prov.* p. 683.

bauen; sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resultate führen, weil man ebensoviel dafür wie dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesetz sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniss seines Unvermögens und das Bedürfniss eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte: so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniss, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer anderen Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen.*

Darum erklärt sich auch Bayle für Huet und La Mothe le Vayer, welche behaupten, dass der Skepticismus die Philosophie sei, welche sich am Besten mit dem Christenthum vertrage. „Es scheint also," sagt er, „dieser unselige Zustand der Ungewissheit sei am geeignetsten, uns zu überzeugen, dass unsere Vernunft ein Irrweg ist, da, wann sie sich zur grössten Feinheit steigert, sie uns in einen solchen Abgrund stürzt. Die natürliche Folge hiervon ist die Pflicht, diesen Führer aufzugeben und sich einen besseren von dem Urquell aller Dinge auszubitten. Das ist ein grosser Schritt zur christlichen Religion; denn sie will, dass wir unseren Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen geben".**

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er — zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottise um die andere dem Glauben gesagt hat, springt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigst um Verzeihung, sich entschuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem sanguinischen Temperament,

---

* *Dictionn., art. Manichéenes Rem.* D.

** *Dictionn., art. Pyrrhon. Rem.* C. S. auch *Répub. d. l.* p. 561. — Der im Text genannte Huet, Pierre Daniel, war 1630 in der Normandie geboren. Er wurde 1670 Lehrer des Dauphin, für den er die sog. *„in usum Delphini"* veranstalteten Classikerausgaben besorgte. Früher ein eifriger Verehrer Descartes', wurde er 1676 Priester, 1689 Bischof von Avranches, bekämpfte die Lehre Descartes' in mehreren Schriften und starb 1721 im Professhause der Jesuiten zu Paris. — Ueber La Mothe le Vayer vergl. hier oben S. 155.

ihrer Neigung zu dialektischen Spässen. Seine Zweifel, Gegengründe, Ausstellungen — wie z. B. an den Handlungen Davids — sind nur Meinungen eines Particulier, die weiter gar kein Gewicht haben; kleine häusliche Zwistigkeiten, die der öffentlichen Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun; müssige Zwischenviertelstunden, in denen man sich nur zur Erholung seinen Launen überlässt, um dann sogleich wieder um so gestärkter unter die Zucht des Glaubens sich zu begeben; unschuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetorische und dialektische Uebungsstücke, in denen man sich nur in die Rolle eines *esprit fort* hineindenkt und sagt, was man dagegen sagen könnte, wenn man sich auf den Standpunkt der Vernunft stellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayles, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie.

Sein dogmatischer Glaube ist guter Wille, eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft: Bayle ist ein intellectueller Asket, ein geistiger Flagellant. Pascal trug einen stachlichen Gürtel um seinen Leib, Bayles Gürtel ist der Glaube, der die Regungen seiner geistigen Natur stets im Zaume hält. Aber wie auch der strengste Carthäuser trotz aller Kasteiungen, trotz aller kalten Wasserüberschläge nicht den Brand seiner Begierden stillen kann, so kann auch Bayle trotz aller Selbstbeherrschung nicht verhüten, dass nicht stets sein ursprünglicher Naturtrieb sich verräth. Sein grosses *Dictionnaire historique et critique* giebt uns ein Bild von ihm. Der Historiker, der Geschäftsführer des Glaubens, der Bayle, der nicht in seinem Interesse und Namen, sondern im Geiste und Auftrage der Orthodoxie spricht, der Bayle, welcher sich nicht unterscheidet von anderen Glaubensgenossen, ist mit grossen Lettern gedruckt, ist der Text; aber der Text ist kurz; kaum ist er oben, so taucht er sich auch sogleich wieder in dem breiten Strom der Anmerkungen in sein ursprüngliches Element unter, wo wir den Bayle finden, welchen wir nicht so leicht mit anderen Menschen verwechseln können. Im Text trägt er das Amtskleid eines Orthodoxen,

aber in den Anmerkungsn wirft er sich ins Négligé, jedoch so, dass er auch hier noch immer das Decorum der Orthodoxie strenge einhält. Aber gleichwohl war Bayle, um es noch einmal zu sagen, kein Heuchler. Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragische Bedeutung. Sein Zweifel ist Schicksal, ist die Macht, der Drang des Weltgeistes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er ist ein Freigeist aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler ist das Aeussere im Widerspruch mit dem Inneren, das Innere die Verneinung des Aeusseren; aber Bayle war in sich selbst im Widerspruch mit sich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerspruch mit sich, mit seiner Natur, seinem Geiste.

Aus diesem innerlichen unwillkürlichen Widerspruch müssen wir auch die Widersprüche erklären, in die sich Bayle namentlich da verwickelte, wo er seinen Anklägern gegenüber, die ihm allerdings Absichten unterlegten, von denen er wohl weit entfernt war, und seine Worte entweder absichtlich verdrehten, oder missverstanden, seine Rechtgläubigkeit und Religiosität vertheidigt. Mit einem besonderen Interesse weist Bayle, wie bereits gezeigt wurde, bei jeder Gelegenheit auf die Widersprüche zwischen dem Glauben und der Vernunft hin; und der wahre Sinn dieser seiner beständigen Entgegensetzung des Glaubens und der Vernunft ist der, dass beide wirkliche, unvereinbare, sich gegenseitig aufhebende Gegensätze sind.

„Es ist evident", sagt Bayle, zwar nicht in seiner eigenen Person, sondern in einer fremden Rolle — in der Rolle eines Abbé, welcher die Vortheile nachweist, die ein Zweifelsüchtiger aus dem Christenthum für seinen Skepticismus ziehen könnte — aber doch offenbar im Sinne seines wahren Wesens, „es ist evident, dass die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsatz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts destoweniger giebt uns die Offenbarung im Mysterium der Dreieinigkeit die Versicherung, dass

dieser Grundsatz falsch ist. Macht Unterschiede, so viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, dass nicht dieser Grundsatz durch dieses grosse Mysterium aufgehoben ist. Es ist ferner evident, dass es zwischen Individuum, Wesen (*nature*), Person keinen Unterschied giebt; und dennoch giebt uns das nämliche Geheimniss die Versicherung, dass die Personen können vervielfältigt werden, ohne dass die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Evident ist auch, dass um einen Menschen zu machen, welcher eine vollkommen und wirklich eine Person ist, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns jedoch, dass dies nicht hinreichend ist, woraus folgt, dass wir nicht gewiss sein können, ob wir Personen sind, denn wenn es einem menschlichen Körper und einer vernünftigen Seele wesentlich wäre, eine Person auszumachen, wenn man sie mit einander verbindet, so könnte Gott niemals bewirken, dass sie nicht eine Person ausmachten; wir müssen also behaupten, dass die Persönlichkeit ihnen rein accidentell ist. Nun ist aber jedes Accidenz auf mehrfache Weise von seinem Subject abtrennbar: es ist daher Gott möglich, auf mehrfache Weise zu verhindern, dass wir Personen sind, ob wir gleich aus Leib und Seele bestehen; denn wer wird uns die Gewissheit geben, dass er sich nicht irgend einer dieser Weisen oder Mittel bedient, um uns die Persönlichkeit zu entziehen? Ist er verbunden, uns alle die Weisen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren?"

„Es ist offenbar, dass ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich sein, und nicht sein Kopf mit allen übrigen Theilen denselben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Mysterium des Abendmahls" — merkt, dass ein Abbé hier spricht! — „dass alle Tage diese zwei unmöglichen Dinge geschehen, woraus wieder folgt, dass wir nicht gewiss sein können, ob wir von anderen Menschen unterschieden sind, und ob wir nicht eben jetzt im Serail von Konstantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt sind, an jedem Orte unter verschiedenen Beschaffenheiten. Da aber Gott nichts umsonst thut, sollte er mehrere

Menschen erschaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verschiedenen Orten ist und je nach den verschiedenen Orten verschiedene Beschaffenheiten hat? In Folge dieser Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wissen nicht mehr, was Zwei und Drei ist, wir wissen nicht mehr, was Einheit, was Verschiedenheit ist. Wenn wir urtheilen, dass Johann und Peter zwei Menschen sind, so gründet sich unser Urtheil nur darauf, dass wir sie an verschiedenen Orten sehen und der eine nicht alle Eigenschaften des anderen hat. Aber das Dogma des Abendmahls hebt dieses Unterscheidungsprincip auf. Vielleicht ist nur eine einzige Creatur im Universum, und die scheinbar vielen Creaturen sind nichts anderes, als diese einzige Creatur an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Beschaffenheiten. Wir machen grosse Rechnungen, als gäbe es viele verschiedene Wesen; aber alles ist Chimäre. Wir wissen nicht mehr, ob es zwei Körper giebt, ja wir wissen selbst nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geist giebt; denn wenn die Materie durchdringlich ist, so ist offenbar die Ausdehnung nur ein Accidenz des Körpers, und folglich der Körper seinem Wesen nach eine nicht ausgedehnte Substanz; er kann also alle die Eigenschaften annehmen, die wir uns in dem Geiste denken — Verstand, Wille, Leidenschaften, Empfindungen; es giebt demnach kein Kriterium mehr, ob eine Substanz körperlich oder geistig ist. . . . .“

„Gehen wir nun zur Moral über. Es ist offenbar, dass man ein Uebel verhindern muss, wenn man es kann, und dass man sündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unsere Theologie jedoch lehrt uns, dass dieser Grundsatz falsch ist; denn sie lehrt, dass Gott keine seiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, dass er die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes ist, sie zu verhüten. Ebenso offenbar ist, dass eine Creatur vor ihrer Existenz nicht an einer schlechten Handlung mit schuldig sein kann, nicht minder offenbar, dass es ungerecht ist, sie zu bestrafen, als hätte sie eine Schuld an dieser Handlung. Nichts desto-

weniger zeigt uns die Lehre von der Erbsünde die Unwahrheit dieser sonnenklaren Grundsätze. Schliesslich ist offenbar, dass man das Gute dem Nützlichen vorziehen muss, und dass das heiligste Wesen am wenigsten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch sagen unsere Theologen, dass Gott, ob er gleich zwischen einer vollkommen wohlgeordneten und sündenlosen Welt und dieser unserer sündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt diese vorzog, weil er dies im Interesse seines Ruhmes für besser fand." *

Der Glaube widerspricht also den wesentlichsten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um so mehr das Verdienst des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerspricht. „Man muss nothwendig", sagt er, „wählen zwischen Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäss ist, so ergreift die Philosophie und lasst das Christenthum; wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und lasst die Philosophie; denn es ist ebenso unmöglich, die Deutlichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, wie es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen. Entweder — oder: wenn euch die Beschaffenheiten einer runden Tafel nicht recht sind, so lasst euch eine viereckige machen, aber verlangt nicht, dass die nämliche Tafel euch die Bequemlichkeiten einer runden und viereckigen Tafel darbiete. Allein ein wahrer Christ . . . kann sich nur lustig machen über die Subtilitäten der Philosophie . . . der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrschen. Er ist an einem Platz, wo er unter sich die Donner der Argumente und der Distinctionen ohne Furcht brummen hört — ein Platz, der für ihn der Olymp der Dichter ist (Claudian) und der Tempel der Weisen (Lucrez), von wo er mit vollkommener Ruhe auf die Schwachheiten der Vernunft und die Verirrungen der Sterblichen, die sie

* *Dictionn. art.* Pyrrhon. *Rem.* B.

zur Führerin haben, herabschaut. Jedor Christ, der sich durch die Einwürfe der Ungläubigen stören und beunruhigen lässt, hat schon einen Fuss in derselben Grube wie sie."

„Das Verdienst des Glaubens wird um so grösser, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenstand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe unseres Geistes übersteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes zunimmt, je grösser die Anzahl der Vernunftmaximen ist, die ihn bekämpfen, um so grösser ist also auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in diesem Falle eine grössere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenstand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, dass der Glaube des Patriarchen der Gläubigen so sehr gepriesen wird? Nicht wahr? daher, dass er glaubte in der Hoffnung auf etwas, was nicht zu hoffen war. Es wäre kein besonderes Verdienst gewesen, auf das Versprechen Gottes hin eine der Natur nach sehr wahrscheinliche Sache zu hoffen: das Verdienst bestand vielmehr darin, dass die Hoffnung auf dieses Versprechen geradezu wider alle Wahrscheinlichkeit war. Sagen wir also auch, dass der Glaube von höchstem Werthe der ist, welcher auf das göttliche Zeugniss hin die der Vernunft entgegengesetzten Wahrheiten ergreift."

Und zum Beleg seiner Behauptung führt Bayle aus anderen Schriftstellern mit Beistimmung solche Stellen an, die geradezu einen absolut blinden Glauben anpreisen, unter anderen folgende. „Hole mich der Teufel, wenn ich nichts glaubte, hat man den Marschall von Hocquincourt in einem Gespräche mit dem Pater Canaye sagen lassen. Kreuzigen liesse ich mich seitdem für die Religion. Nicht etwa, dass ich mehr Vernunft darin sähe; im Gegentheil weniger als je; aber kurzum, ich liesse mich dennoch kreuzigen, ohne zu wissen warum. Um so besser, Excellenz, erwiderte der Pater in einem sehr frommen Nasenton, desto besser; das sind keine menschlichen Regungen, das kommt von Gott. Keine Vernunft, das ist die wahre Religion, keine Vernunft. Welch herrliche Gnade hat Gott euerer Excellenz

erwiesen. *Estote sicut infantes*, Seid wie die Kinder. Die Kinder haben noch ihre Unschuld; und warum? weil sie keine Vernunft haben. *Beati pauperes spiritu*, Selig sind die Armen am Geiste. Sie sündigen nicht: der Grund ist, weil sie keine Vernunft haben. Keine Vernunft, kurzum ich weiss nicht warum: o schöne Worte! Sie sollten mit goldnen Buchstaben geschrieben sein. Nicht etwa, dass ich mehr Vernunft darin sähe; im Gegentheil weniger als je. Wahrhaftig, das ist göttlich für die, welche Sinn für himmlische Dinge haben. Keine Vernunft! o köstliche Gnade, die Gott euerer Excellenz gewährt hat!" Bayle bemerkt wohl, dass diese Stelle einen lächerlichen Anstrich habe, aber setzt hinzu: „Man gebe diesem Gedanken eine ernstere und bescheidenere Form, so wird er vernünftig." *

Als ihm nun aber der Vorwurf gemacht wurde, dass er auf den Ruinen der Vernunft die Fahne des Glaubens aufpflanzen wolle, dass es aber unmöglich sei, zu glauben, was die Vernunft geradezu verneine, dass man folglich die Religion zerstöre, wenn man sie als Unvernunft darstelle: so macht er eine Menge Clauseln, Einschränkungen und Milderungen, welche dem Gegensatz von Glauben und Vernunft jenen pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein historisches und philosophisches Interesse giebt, und ihn auf den weinerlichen, matten Ton der theologischen Halbheit, die nicht die Dogmen geradezu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft zu-

---

* *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens.* p. 644, 645 im IV. Tome des *Dictionn.* edit. 1740. — Beide in dem oben angegebenen Gespräch vorgeführten Persönlichkeiten waren Notabilitäten der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. Charles de Hocquincourt, geb. 1599, gefallen 1658 bei Dünkirchen, war ein Waffengenosse Turennes. Der Jesuit Jean de Canaye, geb. 1594, gest. 1670 zu Rouen, verdankt sein Andenken bei der Nachwelt nicht den pedantischen Schriften, die er selbst verfasst und herausgegeben, sondern einer Satire in Gesprächsform: *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le père Canaye.* Dieser sind die im Text mitgetheilten Aeusserungen entnommen. Das meisterhafte Schriftstück entstammt der Feder von St. Évremond, dessen unsere biogr. Einleitung, Abschnitt 22, Seite 91 hier oben, zu gedenken gehabt.

weisen will, herabstimmen. „Herr Bayle", sagt er, „hat nie mehr behaupten wollen, als die, welche einfach sagen, dass es ihnen unmöglich ist, die offenbaren Einwendungen, welche die Vernunft gegen die Geheimnisse des Evangeliums macht, so wenig sie auch an der Wahrheit derselben zweifeln, auf eine die Vernunft befriedigende Weise zu beantworten. Ohne sich einer Lüge oder eines Widerspruchs schuldig zu machen, kann man behaupten, dass man Dinge glaubt, die man nicht mit allen Ideen der natürlichen Vernunft zusammenreimen kann." *

Dieses Wort Alle spielt auch in seiner *Réponse aux questions* eine beständig wiederkehrende Rolle, aber was thut das hier zur Sache? „Der Widerspruch zwischen der Offenbarung und einigen Grundsätzen der Vernunft", sagt er, „ist nicht gefährlicher, als der Widerspruch, in dem die Grundsätze der Vernunft selbst unter einander stehen. Man würde sich sehr täuschen, wenn man glaubte, dass unsere Vernunft immer mit sich selbst übereinstimmt. Die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Folgt aus jenem Widerspruch also, dass es nicht mehr möglich ist, sich auf die Vernunft zu verlassen?" „Bayle wollte weiter nichts sagen, als dass es Dogmen in der Religion giebt, in denen die Vernunft Schwierigkeiten entdeckt, die sie nicht auflösen und erklären kann", aber „es ist kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die sehr grossen Schwierigkeiten unterworfen ist". So? wenn man aber Alles gegen ein Dogma sagt, was man nur sagen kann, die Widersprüche desselben mit den wesenhaftesten Begriffen — z. B. des Gottes des Sündenfalls mit dem Begriff der Gottheit: „ein solcher Gott ist nicht der, den das natürliche Licht uns lehrt" — nachweist, so sind das auch nur Schwierigkeiten?

„Es ist ein grosser Unterschied zwischen der Behauptung: *les mystères semblent contraires à la raison,* wie die Socinianer behaupten, und Bayles Meinung, dass es Dinge giebt, *qui*

* *Entretiens de Maxime et Themiste* p. 5. *Oeuv. div. Tome* IV.

peuvent paroître contraires à la raison, quoiqu'elles soient véritables." „Die Mysterien", sagt er an einer anderen Stelle, „widersprechen nur der kleinen miserabeln Vernunft des Menschen, die nur eine Portion Vernunft ist, nicht der Vernunft an sich". „Bayle behauptet nicht, dass man die Vernunft aufgeben müsse, um zu glauben: im Gegentheil man verschanzt sich nur hinter den Glauben unter der Anführung und auf Befehl der Vernunft. Heisst das die Vernunft aufgeben, wenn man ihre evidentesten Grundsätze zur Richtschnur nimmt? Ein solcher Grundsatz ist die Wahrhaftigkeit, die Untrüglichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes. Wenn Gott spricht, so gebührt es der Vernunft, zu schweigen und zu schliessen, dass etwas recht und gut ist, weil es Gott thut." *

Hier soll also wieder der Vernunft eine Autorität zugestanden werden. Aber wie? die Stimme der Vernunft soll der Mensch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Sehen, um nicht zu sehen? Die Vernunft soll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding kann sich selbst aufgeben, auch das erbärmlichste nicht. Jedes Wesen gefällt sich selbst; die Liebe jedes Dinges zu sich selbst ist nichts anderes als das Göttliche in ihm, sein Schutzgeist, sein Erhaltungsprincip. Was ist, liebt sich selbst; nur dadurch ist es und kann es sein und bestehen. „Jedes Wesen weiss, dass es ist, und kämpft gegen das Nichtsein und will gern sein." ** Wie viel weniger kann also die Vernunft sich selbst aufgeben? Wie dir Gründe geben zum Beweise, dass sie grundlos ist? Und wie kannst du der Vernunft glauben, dass du ihr nicht glauben sollst? Wenn sie unglaubwürdig ist, kannst du ihr denn glauben, dass sie unglaubwürdig ist? Wie kannst du gewiss sein, dass sie dich nicht auch hierin zum Besten hält? Machst du nicht in einem und demselben Momente die Vernunft zu einem Princip des Glaubens und des Nichtglaubens, der Gewissheit und der Ungewissheit? [21]

---

* *Entret. de Max. et de Them.* p. 23. 47—50. 91. 62. S. hierüber auch *Rép. aux quest.* p. 762. 1073 u. s. w.

** Campanella: *De sensu rerum et magia.* Franc. 1620. c. 13 L. II.

Aber seht! das sind die köstlichen Früchte eueres historisch dogmatischen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn; er empört ihn gegen das Beste in ihm. Sophistik, Widerspruch, Täuschung, Lüge ist die nothwendige Beschaffenheit der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme sich doch nimmermehr unterdrücken lässt, zuwider läuft. Ist gar ein selbständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der allgemeinen Meinung befestigt: so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjective oder objective — das verabscheuungswürdigste Laster der Menschheit, eine Nothwendigkeit.

Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religiosität kann überhaupt nur da bestehen, wo die Religion frei gegeben ist, wo durchaus keine weltliche Vortheile an den Glauben, keine weltlichen Nachtheile an den Unglauben gebunden sind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirecten Steuer macht, gebietet direct die Heuchelei. Aber auch da ist die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheissung des Himmels geknüpft ist. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heisst nichts Anderes als zum Glauben zwingen; denn man flösst dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaassregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er giebt ihm ein Opiat ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen.

Dass daher die Kirche auch zu äusseren Zwangsmaassregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz consequent;

nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer sich einmal nicht schämt, die sinnlichen Triebfedern des Menschen zur Infusion des Glaubens anzuwenden, warum sollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitsche, zum Galgenstrick seine Zuflucht nehmen, um damit seinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen? So wenig dieser Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein speciell jesuitischer Grundsatz war, sondern ein allgemeiner, uralter Grundsatz der christlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an den frommen Betrug — ein Grundsatz, der schon Augustins Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt; so wenig waren die peinlichen Zwangsmittel isolirte, particuläre, abnorme Erscheinungen. Sie hingen vielmehr aufs Innigste mit dem ganzen Wesen und Geist der Kirche zusammen: sie liegen selbst im Begriffe der Kirche, als eines auf sinnliche Motive sich gründenden Instituts.

Aber was durch unsittliche Mittel erzeugt wird, ist auch nothwendig im Menschen ohne sittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hier und da behauptet, dass die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke sei, und nur als solche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge ist, wird in der Praxis, im Leben, im Menschen selbst zum Grunde, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren; unsere Glückseligkeit ist der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, ist ewig verloren. Wie daher die Kirche ein scheinheiliges Wesen ist, weil sie, unter dem Scheine, sein Bestes zu wahren, den Menschen gerade um sein Bestes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbständigkeit und Unbestochenheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die uninteressirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Gesinnung; so ist auch der Glaube ein scheinheiliges Wesen, weil er innerlich dasselbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangener, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Gesinnung — unter das Interesse der Selbstsucht, die Begierde des Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes gefangen nimmt. Der Glaube ver-

zichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menschen, aber nicht auf das Niedere, auf die sinnlichen, egoistischen Interessen und Motive: er sagt wohl zum Menschen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er giebt in der That nicht ein uninteressirtes Object, ein Object, das dem Menschen Gegenstand wird, wenn er abstrahirt von den sinnlichen Triebfedern und Leidenschaften, ein Object, an das sich kein anderes als ein objectives Interesse anknüpft, wie es die Wahrheit ist, sondern ein den Menschen von Vorne herein bestechendes Object, ein Object der Begehrlichkeit; aber das Object der Begehrlichkeit ist eben nicht die Wahrheit, sondern die Seligkeit. Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht selig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Interesse glauben, wie den Glauben prüfen, untersuchen, ob er eine Wahrheit ist, wie kann überhaupt der bei Vernunft und seiner mächtig sein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle schon über seinem Kopfe zusammenschlagen sieht, wenn er nicht glaubt?

Erkennen wir es darum als eine heilsame That an, dass der Geist, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatischen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich warf. Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joch entronnen, zunächst, wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (*le Plaisir*) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlichmenschlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerspruch steht und nichts anderes als hässliche Caricaturen von Menschen hervorbringt. „Das Vergnügen bewohnte nie unreine und verdorbene Herzen.“ * Das Vergnügen ist ein Ausfluss der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menschen Torturen anthut, nur Menschenwerk; das Vergnügen ist durch sich selbst ein positiver Begriff, in seinem höchsten Grade gedacht eine göttliche Vollkommenheit — die Seligkeit; aber der Glaube passt weder im Positiv noch Superlativ auf Gott — Gott ist wohl das glückseligste, aber

* De la Mettrie: *L'art de jouir. Oeuv. phil. Tome* II.

nicht das gläubigste Wesen. Was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen.

Das Vergnügen macht den Menschen frei, wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne, aber der Glaube beschränkt ihn nur auf sich selbst. Das Vergnügen ist nicht ein selbstsüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Wesen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenstandes; es opfert, hingerissen von seinen Reizen, dem Genusse des Geliebten, sich selbst vergessend, sein zeitliches und ewiges Wohl rücksichtslos auf. Aber der Glaube macht den Menschen nur bedacht auf sich, nur erpicht auf sein ewiges persönliches Heil, und erfüllt ihn mit beständiger Angst und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuss, durch irgend einen freien Gedanken seine ewige Seligkeit verscherzen. Der orthodoxe Arnauld betrachtete selbst diesen unschuldigen Ausspruch Malebranche's, „dass der Genuss jedes Vergnügens, so lange wenigstens als er dauert, glücklich macht", als einen höchst gefährlichen, verdammungswerthen Satz.*

Daher die dem Psychologen interessante Erscheinung, dass gerade die eifrigsten Orthodoxen, d. h. die Menschen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitigen Zuthaten beschränkte und gebundene Wesen des Glaubens in sich darstellen, d. h. unbedingt, rücksichtslos, leidenschaftlich aber eben darum wahr aussprachen, die selbst- und gelbsüchtigsten Personen von der Welt waren. Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben; der Ketzer ist ihm ein natürliches Bedürfniss. Sind ihm keine Ketzer gegeben, so muss er sich selbst welche machen. Warum aber? weil das nur auf sein ewiges Heil erpichte, nur auf sich concentrirte Selbst des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Hasses von sich frei, ausser sich versetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer ist nur die Wuth gegen seinen eigenen, befangenen und gepressten Zustand. In den Wallungen des Zorns entschädigt er sich für den

* S. hierüber *Nouv. de la rép. des lett.* p. 348. p. 445 u. s. w.

Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängstlicher Sorge für die überirdischen Freuden des Paradieses sich nicht vergönnt oder wenigstens verbittert. Die lichten Augenblicke in der Seele des Orthodoxen sind nur die Momente, wo das Zornfeuer seine Augen erleuchtet. Gerade durch seinen Hass gegen den (natürlichen) Menschen versöhnt er sich wieder mit dem Menschen, denn er gesteht dadurch ein, dass auch der Gläubige auf einem sehr natürlichen Standpunkt steht. Freilich könnte man seinem ränke- und selbstsüchtigen Benehmen ein dogmatisches Interesse zu Grunde legen, das Interesse nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbsünde und von dem Grundverderbniss der Menschen, recht handgreiflich nahe zu bringen.

Ohne Grund ist diese Vermuthung nicht; denn wenn das Leben des Orthodoxen eine redende Dogmatik sein muss, wenn alle Glaubensartikel in ihm ausgeprägt werden sollen, so muss er doch gewiss auch dem höchst wichtigen Kapitel von der Erbsünde und ihrer Folge einen besonderen Ehrenplatz in seinem Leben anweisen. Ist denn nicht von jeher ein Angriff auf die Erbsünde mit dem Vorwurf der Unchristlichkeit, ja des Atheismus gestempelt worden? Ist der Glaube an den Teufel, an die Sünde nicht stets ebenso heilig gewesen wie der Glaube an Gott? Der Orthodoxe muss also gewisser Maassen als die personificirte Erbsünde unter den Menschen umherwandeln. Muss er denn nicht den Ungläubigen mit einem guten Exempel vorleuchten? Aber wie könnte er das, wenn er immer gut wäre? Der *esprit fort* würde nothwendig daraus schliessen, dass das Gute seine Natur wäre. Er muss also gleichsam beruflich von Zeit zu Zeit wenigstens zeigen, dass er ein grundverdorbener Mensch ist, um zu beweisen, dass das Gute, was er thut, nicht aus ihm selbst kommt, sondern nur eine Wirkung der Gnade ist. Er muss also von Zeit zu Zeit die Maske der Orthodoxie fallen lassen, um den natürlichen Menschen in seiner ganzen Blösse hinzustellen. Und nicht sauer wird ihm diese Aufgabe. Er hat ja den Vorzug vor dem Ungläubigen voraus, dass er sich seiner

Blössen, seiner Sünden nieht zu sehämen braucht. Ja, er darf sieh nicht einmal schämen; er würde dureh die Scham sein Dogma widerlegen, denn die Seham ist ein natürliehes Gefühl der Unschicklichkeit und Unwürdigkeit, eine vom Glauben unabhängige Missbilligung einer Handlung, noch ein alter Ueberrest von der ursprüngliehen Unverdorbenheit. Mit schamlosem Wohlgefallen muss er daher sieh an seinen Sünden als ganz natürlichen, sich von selbst verstehenden Folgen der verderbten menschlichen Natur weiden. Sollte er aber auch die *esprits forts* ihrem eigenen Schicksal überlassen, so ist er doch, sehon in Beziehung auf sieh selbst, genöthigt, der Erbsünde von Zeit zu Zeit ihren Lauf zu lassen, denn wie könnte er sonst die Wirkungen der Natur von den Verdiensten und ausserordentlichen Wirkungen des Glaubens unterscheiden?

Achtes Kapitel.

Bayles Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayles Polemik auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie in ihrem Resultate unbefriedigt lässt, ja selbst widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwischen Neigung und Gesetz, zwischen Natur- und positivem Rechte, zwischen Vernunft und Glaube, sich selbst Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauselvolle, unentschiedene, sich selbst widersprechende Sprache führt: so versöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenstand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rücksichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit sich, und flösst uns sowohl durch die moralischen wie intellectuellen Eigenschaften seiner Polemik Achtung und Verehrung ein. Ein solcher Gegenstand war für ihn vor Allem der Katholicismus seiner Zeit. — Bayle steht hier als Polemiker um so bedeutungsvoller da, als er kein befangener, sondern ein freier, ein unbestochener, ein über Parteiinteressen erhabener Kopf ist, was schon daraus hervorgeht, dass er auch die Schwächen und falschen Lehren seiner Glaubensgenossen namentlich in praktischer Beziehung kräftig bekämpft, dass er den protestantischen Orthodoxen, so oft sich nur die schickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Parteisucht, ihrer Beschränktheit, ihres Eigendünkels tüchtige Hiebe versetzt, und selbst die verhasstesten Feinde des Protestantismus, die Jesuiten gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz nimmt.

Zum Beweise nur folgendes, ebensowohl Bayle wie die Protestanten seiner Zeit characterisirende Document. Die Protestanten nahmen Bayle eben diese seine Unparteilichkeit gegen die Jesuiten übel. Er erwidert aber darauf: „Ein geschichtliches Wörterbuch darf nicht die Spuren einer leidenschaftlichen Eingenommenheit an sich tragen, und ich habe mich so viel als möglich davon frei gehalten, sowohl hinsichtlich ihrer, als in Betreff aller anderen Gegenstände . . . Man beschuldigt sie vieler Dinge — wie es gewöhnlich geht, wann der Hass allgemein geworden ist — wovon man keinen Beweis hat, die man aber auf Antrieb der Vorurtheile leichthin glaubt. Wie viel Dummheiten und Lügen tischen sie gegen die protestantischen Prediger auf, sie und die anderen papistischen Geistlichen. Die Eingenommenheit ist die Leidenschaft, die sie beseelt. Der Mensch ist überall Mensch. Das Beispiel von dem, was die Vorurtheile gegen uns aufbringen, muss einen Geschichtschreiber im Zaume halten und ihn zu dem Glauben verpflichten, dass wir manchmal gegen unsere Feinde ungerecht sein können. Was ist also zu thun? Nichts zu behaupten, als auf Grund offenkundiger und wohlbegründeter Beweise. Ich erinnere mich, welchen Kummer ich einigen Ausgewanderten verursachte, als ich so frei war, ihrer Behauptung, dass Ravaillac Jesuit sei, zu widersprechen. . . . . Ein wahrer Schmerz ergriff sie, als ich sie zur Einsicht brachte, dass sie sich täuschten.“ *

Bayle ist ein streng gewissenhafter Polemiker wie Historiker. Er schildert selbst trefflich, bei Gelegenheit seiner Streitigkeit mit Jurieu, seine Gewissenhaftigkeit: „Bis ins Abergläubische geht seine Vorsicht, wenn es sich darum handelt, zweifelhafte Dinge zu behaupten oder zu leugnen; er fürchtet immer, dass, was er behauptet, nicht offenbar genug wahr, und was er leugnet, nicht offenbar genug falsch sei. Seine Redlichkeit geht so weit, dass er's sich zur Gewissenssache macht, die Gründe seines Gegners nicht zu schwächen, den wahren Sinn seiner Worte nicht zu entstellen,

* *Lettre* 322 p. 859. *Oeuv. div.* T. IV.

noch falsche Folgerungen daraus zu ziehen; und dadurch beraubt er sich einer Menge Vortheile bei seinen Lesern, und sollte er ja auf ein Versehen oder eine Unwahrheit verfallen, so könnte er sich darüber kaum beruhigen." *

Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist das Gesetz seiner Polemik. Er verschmäht es, zu niedrigen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen; aber er braucht es auch nicht; er hat — etwa die Fälle ausgenommen, wo er den Vorwurf der Irreligiosität und Ungläubigkeit von sich abwälzt, — ein Vorwurf, gegen den er für seine Zeit um so weniger gleichgiltig sein konnte, als dieser seinen ganzen wissenschaftlichen Credit und damit seine litterarische Wirksamkeit gefährdet hätte, wenn er ihn auf sich sitzen liess — kein persönliches, überhaupt kein beschränktes, particuläres Interesse zu vertreten; überdem verheisst ihm stets das Gefühl der Ueberlegenheit seines Geistes im Verhältniss zu seinen Gegnern schon an und für sich den Sieg. Was namentlich sein Verhältniss zum Katholicismus betrifft, so gab er schon in seiner Jugend eine merkwürdige Probe von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe seiner Seele. Die Pflicht auch den Widerpart zu hören, trieb nämlich den wissbegierigen Jüngling an, auch die Streitschriften der Katholiken zu lesen, um seine Religion zu prüfen. Ihre Gründe machten einen solchen Eindruck auf seinen Geist, dass er selbst zum Katholicismus überging. Indess nach abermaliger reiflicher Ueberlegung und Berathung mit sich kehrte er wieder zum Protestantismus zurück.

Es ist diese Begebenheit die merkwürdigste in der Jugend Bayles, ein höchst charakteristischer Zug von der Freiheit und dialektischen Beweglichkeit seines Geistes. Bayle erzählt sie selbst. „Während Bayle auf der Akademie in Puylaurens Philosophie studirte, beschränkte er sich nicht auf die Lectüre seiner Hefte, dass er nicht auch einige Controvers-Schriften gelesen hätte, und zwar nicht in der gewöhnlichen Absicht, nämlich um sich in den vorgefassten Meinungen zu

* *La chimère de la cab. de Rotterd.* p. 741.

bestärken, sondern um nach dem grossen Princip der Protestanten zu prüfen, ob die Lehre, die man mit der Milch eingesogen hat, wahr oder falsch ist: wozu die Verhörung der beiden Parteien erforderlich ist. Darum war er begierig, die Gründe der Katholiken in ihren eigenen Schriften zu lesen. Er fand so blendende Einwendungen gegen den Lehrsatz, der auf Erden keinen sprechenden Richter anerkennt, dessen Entscheidungen sich zu unterwerfen der Einzelne verpflichtet wäre, wann Streitigkeiten über religiöse Punkte vorkommen, dass er, unfähig sich selbst Antwort zu geben, wann er diese Einwendungen las, und noch unfähiger, seine Grundsätze gegen einige feine Controversisten, mit denen er in Toulouse stritt, zu vertheidigen, sich für einen vom Wege des Heils verirrten Schismatiker ansah, und sich verpflichtet glaubte, mit dem Hauptstamm sich wieder zu vereinigen, als dessen losgerissene Zweige er die protestantischen Gemeinden betrachtete. Als er sich wieder damit vereinigt hatte, setzte er im Jesuiten-Collegium seine Studien fort, wie in den Ländern, wo die Römische Kirche herrschend ist, beinahe alle Studirende thun, von welchem Stande und Berufe sie auch sein mögen. Aber nachdem die übertriebene Verehrung, die er den Creaturen erweisen sah, ihm grossen Verdacht erregt, und die Philosophie ihn befähigt hatte, die Unmöglichkeit der Transsubstanziation besser einzusehen, machte er den Schluss, dass die Einwendungen, denen er erlegen, nur auf Scheingründen beruhen, und indem er die beiden Religionen einer neuen Prüfung unterwarf, fand er das Licht wieder, das er aus den Augen verloren hatte, und ging ihm nach, ohne Rücksicht auf zeitliche Vortheile, deren er sich beraubte, noch auf tausend Widerwärtigkeiten, die, wann er ihm nachging, unvermeidlich schienen." *

Bayles Polemik gegen den Katholicismus ist theils allgemeiner, theils specieller Natur. Von dieser letzteren Art seiner Polemik haben wir nur eine Schrift mit dem Titel: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le*

* *La chimère de la cab. de Rott.* p. 759.

*règne de Louis le Grand. Lettre écrite de Londres.** Nur eine und noch dazu sehr kurze Schrift. Alleinstehend ihrer Aufgabe nach, unterscheidet sie sich auch in ihrer concentrirten Kürze vortheilhaft von den sonst so überaus weitschweifigen Schriften des Autors. Sie bezieht sich lediglich auf die Widerrufung des Edicts von Nantes, erfolgt am 15. October 1685, im 38. Lebensjahre Bayles. Sie ist einzig in ihrer Art, wie die That, worauf sie sich bezieht; sie ist die denkbar schärfste Kennzeichnung dieser glorreichen That — ein gepfeffertes Sarkasma, ein gallenbitteres Pfuiteufel der tiefsten, aber gerechtesten Indignation.

Nicht die Widerrufung selbst, — Bayle hatte es nicht anders erwartet — nur die moralische Beschaffenheit des Verfahrens, diese heimtückische, trügerische, lügenhafte, feige und doch grausame Weise, wie man vor der That verfuhr, und die Schamlosigkeit, mit welcher man hinterher eine schändliche Handlung als eine preiswürdige That ausposaunte, die Dreistigkeit, mit der man die erwiesensten Thatsachen leugnete, der ganzen Menschheit ins Gesicht leugnete, dass gewaltsame und andere schnöde Mittel angewandt worden seien, um die Ketzer in den Schooss der allein selig machenden Kirche zurückzuführen — nur dies war es, was Bayle aufs tiefste empörte, und wogegen er im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit aufs energischste protestirte. Kein persönliches, kein Parteiinteresse inspirirte ihn. Obwohl bitter, ist daher doch wahr, was er sagt: jedes Wort belegt die That; seine Schrift ist nichts anderes als die Stimme des strafenden Gewissens, das sich mitten im Taumel des Jubels über das ganz und gar katholische Frankreich als ein gewiss sehr störendes *mal-à-propos* erhob. Aber eben das Gewissen liebt keine Euphemismen und Paraphrasen; es nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen: die Lüge Lüge, den Meineid Meineid

„Nichts für ungut", — so beginnt die Stimme des bösen Gewissens — „wenn ich auf ein Viertelstündchen euer Freudengeschrei und die Glückwünschungen unterbreche, die man

* *Oeuv. div. Tome* II. p. 337—354.

euch zur gänzlichen Vernichtung der Ketzerei von allen Seiten zugehen lässt. . . . Ich bin im Begriff, euch eine andere Sprache zu führen, die ihr wahrscheinlich etwas rauh finden werdet; aber immerhin! Eine kleine Beschämung könnte euch nicht schaden, und ihr Alle, wie ihr seid, verdient sie so wohl, dass man euch nur giebt, was euch gehört, wenn man euch ohne Complimente die ärgerlichsten Wahrheiten sagt. . . . . Die Freude, die ihr inmitten euerer Triumphe fühlt, gestattet euch nicht, die Sache gehörig zu prüfen. Ihr glaubt so obenhin und aus einem schmählichen Vorurtheil, dass Alles, was man uns angethan, gerecht sei, da es von einem für die wahre Religion so glorreichen Erfolg begleitet war. Aber täuscht euch hierin nicht; euere Triumphe sind vielmehr die des Deismus, als die des wahren Glaubens. Ich wollte, ihr hörtet diejenigen, die keine andere Religion als die der natürlichen Billigkeit kennen. Sie betrachten euer Betragen als einen unwiderleglichen Beweis, und wenn sie weiter zurückgehen und die Verheerungen und Grausamkeiten erwägen, die euere katholische Religion im Laufe von sechs bis sieben Jahrhunderten überall verübt hat, so können sie sich nicht enthalten zu behaupten, dass Gott wesentlich zu gut ist, um Urheber eines so verderblichen Dings zu sein, wie die positiven Religionen, dass er dem Menschen nur das natürliche Licht geoffenbart hat, dass aber unserer Ruhe feindliche Geister im Finstern kamen, um auf dem Gebiete der Religion Zwietracht zu säen durch Gründung gewisser besonderer Gottesverehrungen, von denen sie wohl wussten, dass sie ein ewiger Samen von Kriegen, Metzeleien und Ungerechtigkeiten sein würden. . . . Rohe Gewalt und Unredlichkeit, das sind die beiden hervorstechendsten Kennzeichen euerer Kirche; sie lässt an allen Orten ihres Durchzugs einen so üblen Geruch davon zurück, dass trotz ihrer Frechheit im Lügen, die Geschichte uns diese schmählichen Spuren aufbewahrt hat. . . . Der liebe Gott bewahre uns davor, dass dies Unglück Europa nicht widerfahre, ich meine das, unter euer Joch wieder zu fallen; denn wie viel Verbrechen, Frevel, Rohheiten, Gewaltthaten und Meineide würde euch das kosten!

Und sollte es je dazu kommen, dann wahrlich würde man sagen können, was Lucretius von Epikurs Zeitalter sagte:

„Schmählichen Anblicks lag auf Erden das Leben der Menschen,
Unter der Religion gewaltsam niedergetreten,
Die vorstreckte das Haupt aus den himmlischen Regionen,
Mit entsetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend."
(*De rer. nat. lib.* I. 63—66. Uebers. von Knebel.)

„Man muss gestehen, dass euere Beharrlichkeit in demselben Charakter etwas Erstaunliches ist. Alles wird man satt und die Welt ist ein Schauplatz beständigen Wechsels. Gleichwohl bleibt euere Kirche immer auf ihren zwei Füssen, die da sind Unredlichkeit und Gewaltthätigkeit. Welche Maschinen sie auch in Bewegung zu setzen versuche, diese beiden müssen stets wieder an die Reihe kommen. Man hat neuerdings ein schönes Beispiel gesehen. Es hatte den Anschein, als wolltet ihr euch mit euerer Unredlichkeit begnügen, denn man sah euch einige Jahre lang die Reformation nur durch richterliche Aussprüche, Processe und Chicanen unterwühlen. Viele waren überzeugt, ihr würdet in diesem Geleise bleiben. Ihr wurdet aber einer so gezwungenen Stellung und Handlungsweise bald überdrüssig; das hiess eigentlich nur auf einem Fusse gehen und hüpfen; so seid ihr denn zu euerer vorigen natürlichen Lage zurückgekehrt, d. h. zu Betrug und Gewaltthätigkeit; ihr habt unsere Häuser mit Soldaten angefüllt, und nach Ausübung unzähliger Grausamkeiten behauptet ihr mit der äussersten Unverschämtheit, dass man keine andere als gelinde Mittel angewandt habe."

„Diese Unredlichkeit ist euren Grundsätzen so tief eingewurzelt, dass man sich nicht genug über Die verwundern kann, welche das englische Parlament getadelt haben, weil es den gegenwärtig regierenden König* nicht schwören liess, dass er die religiösen Angelegenheiten in dem vorgefundenen Zustand belassen wolle. Weit entfernt, dies zu tadeln, muss

* Es war der bald darauf vertriebene Jakob II., damals noch in den Flitterwochen seines Regierungsantritts. Den wirklichen Charakter des gesalbten Biedermannes anlangend möge man Macaulay befragen.

man die Weisheit dieser ehrwürdigen Gesellschaft rühmen, die sich mit dem Worte begnügte, das der König in der Eigenschaft eines braven Mannes, eines Ehrenmannes gegeben hatte. Diese Verpflichtung ist noch einmal so stark, als die Eide, die er als Katholik hätte ablegen können; denn da der Monarch in letzterer Eigenschaft von den Personen eueres Standes abhängt, so würdet ihr ihm bald bewiesen haben, dass sein Eid kein unauflösliches Band sei, und dass er nur nach Umständen verpflichte, d. h. so lange als die Gelegenheit ihn zu brechen nicht günstig sei, dergestalt, dass man sich auf die Eide, die er als Christ nach römischem Schnitte geschworen hätte, nicht verlassen dürfte; dagegen kann man sich allerdings auf das Wort verlassen, das er in der Eigenschaft eines redlich gesinnten Fürsten gegeben, eines Mannes, der den Ruf eines aufrichtigen, freimüthigen und edlen Mannes liebt, der den Ruhm nach dem Maassstabe viel reinerer Begriffe liebt, als die, welche ihr den Fürsten beibringt, um sie zum Werkzeug euerer ungerechten Leidenschaften zu machen."

„Für meinen Theil, wenn ich künftig mit Katholiken zu thun bekomme, so werde ich sie vor Allem fragen: in welcher Eigenschaft wollt ihr mit mir verkehren? Als Katholiken? Sagen sie Ja, so antworte ich ihnen, dass sie sich nur zurückziehen sollen, da ich in dieser Beziehung kein Vertrauen zu ihnen fassen könne; wollen sie aber als rechtschaffene Menschen verkehren, so ist es etwas Anderes. Die Eide, die ihr als Katholiken schwört, sind nur ein Spinnengewebe; ihr blast darüber hin und es ist zerrissen. Man braucht euch nur zu sagen, dass ihr durch die Beleidigungen, die ihr einem Hugenotten anthut, ihn zum Katholischwerden bewegt, um seinen Process gegen euch zu gewinnen und ihr rechnet euch den Meineid zum Verdienste an, und ebenso verhält es sich mit eueren übrigen Handlungen." „Welch ein Triumph, um es nochmals zu sagen, ist das für diejenigen, welche behaupten, Gott habe uns keine andere Religion geoffenbart, als das natürliche Licht, das nie ermangeln würde, uns sicher anzuzeigen, was billig und rechtschaffen, was unsere Pflicht gegen Gott und den Nächsten ist, wenn wir's nicht durch so

viele Andächteleien und Lehrmeinungen verdunkelten, die, sagen sie, ein unserer Ruhe feindliches Wesen schlau und unmerklich uns in den Kopf gesetzt hat; welch ein Triumph, sage ich, für diese Gottlosen, zu sehen, wie die einzige Religion, die deutliche Spuren der Göttlichkeit an sich trägt, in dem grössten Theil der Anhänger so ungeheuer tief gesunken ist, und wie dieser darauf ausgeht, den übrigen Theil ins Verderben mit sich hinabzuziehen. Eine bessere Lection im Malebranchismus* könnte es nicht geben; denn wäre es Gottes würdig, oft nach besonderen Absichten und durch Wunder zu handeln, hätte er's geschehen lassen, dass eine so verdorbene Kirche, wie die unsrige, eine Kirche, die durch die Ungeheuerlichkeit ihrer Grundsätze und durch die Niederträchtigkeit einiger ihrer Satzungen den Abscheu und die Verachtung der ganzen Erde verdient hat, in dem Grade sich ausbreite, und durch eine lange Reihe von Betrügereien, mit Beihilfe von Dragonern und Soldaten, die am Ende die Hauptrolle bei dem schönen Unternehmen gespielt haben, eine reformirte Partei, ein Häuflein Unschuldiger, die Gott in der Einfalt des Evangeliums dienten, unterdrücke? . . . ."

„Nein! die Gottlosen sollen von euerem langen und lästigen Glück ferner nicht sagen, was sie ehedem von Sulla sagten;** es ist kein Fehler der Vorsehung; vielmehr muss man ausrufen, wie der unglückliche Kaiser Mauritius, als er in Phocas' grausamen Händen sich befand: Gerecht bist Du, Herr, und gerecht sind Deine Urtheilssprüche. Die Welt ist so bös, dass es zur Ordnung, zur unveränderlichen Ordnung, dem höchsten Gesetze Gottes gehört, dass sie zugleich un-

* Gemeint ist die von Malebranche vertretene Lehre, dass die Gottheit zwar das alleinig Wirkende der Welt ist, aber seine Thätigkeit sich nicht auf das Einzelne richtet, sondern nach allgemeinen Gesetzen erfolgt.

** Bayles Text verweist hierbei auf Senecas „Trostbrief an Marcia" (*Consolatio ad Marciam, cap.* 12). Dort heisst es, dass selbst dieser verwöhnte Träger eines Glückes, welches die von ihm gemisshandelte Menschheit nur einem sträflichen Versehen der rächenden Götter zuschreiben zu können glaubte, vom Verlust eines Sohnes betroffen worden sei.

glücklich und lächerlich sei. Da nun aber Gott nur nach dem Maasse einer unendlichen Weisheit handelt, so muss er die Welt auf den kürzesten und geeignetsten Wegen strafen und gilt es, die Menschheit in den Zustand zu versetzen, in dem sie um ihrer Sünde willen zu sein verdient, in einen unseligen und lächerlichen Zustand, so kann ich mir kein geeigneteres, kürzeres, wirksameres Mittel denken, als die römische Kirche in grossem Glücke und Ansehn zu erhalten."

„Wofern nur euere Kirche in blühendem Zustande ist, so habt ihr nie zu fürchten, dass die anderen Menschen nicht auf tausenderlei Weise nach Gebühr gepeinigt werden. Eine zum Dreinhauen allzeit fertige Geissel der göttlichen Gerechtigkeit wird sie sein; nothwendig seid ihr dem gerechten Richter der Menschen, um ihm besondere Absichten und Wunder zu ersparen u. s. w. Von einem Könige von Portugal, der Bevölkerung in die neue Welt schickte, sagt man, er habe Sorge getragen, dass weder Advocaten, noch Staatsanwälte hinkämen, damit sie nicht den Samen der Processe dort einschleppten. Aber weit besser wäre es gewesen, weder Priester, noch Mönche hinzuschicken; denn das ist ein Krebsschaden, der ewig um sich frisst und aus dem Innersten der Seele alle natürliche Billigkeit und Rechtschaffenheit verjagt, um dafür Hinterlist und Grausamkeit einzupflanzen, die da immer auf die Gelegenheit lauern, Empörungen, Bürgerkriege und Kreuzzüge zu erregen, wodurch nach dem angeblichen Sinn der Parabel Jedermann mit offener Gewalt gezwungen würde, die Grimassen zu schneiden, die sie wünschen."

„Wüsste ich einen Winkel in der Welt, wo sie ihre verfolgungssüchtigen Grundsätze, sei es überreif oder erst im Keime, nicht hinbrächten, o wie gerne würde ich schon morgen mich dahin versetzen, und ich wollte, Lafontaine hätte es gewagt, von euerer Sippschaft zu sagen, was er vom Schulmonarchen und Schuljungen gesagt hat:

Et ne sais bête au monde pire
Que l'écolier, si ce n'est le pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement.

Und sollte es euch gelingen, auch hier euch einzunisten, morgen, wenn ich kann, reise ich nach Grönland ab."

„Wie richtig hat man von euch gerade das Gegentheil von dem gesagt, was Plato von den Philosophen sagte; denn ich glaube nicht, dass sich ein grösseres Unglück auf Erden ereignen könnte, als wenn ihr entweder herrschtet, oder wenn die Herrscher Pfaffen wären. Ich bin so entrüstet und empört über euere betrügerischen und rohen Grundsätze, dass, wenn Platos Republik irgendwo herzustellen wäre, ich keineswegs den Geschmack eines neueren Schriftstellers theilen könnte, der erklärt hat, dass er sich nicht dahin versetzen würde; ja, in der Aufwallung meines Zorns, beim Anblick des traurigen Zustands, in den ihr die Eigenschaft eines Christen gebracht habt, wandelt mich fast die Lust an, mit Averroës auszurufen: möchte doch meine Seele bei der der Philosophen weilen, da die Christen anbeten, was sie essen, und ich füge hinzu, da sie einander selbst auffressen, wie der Wolf die Schafe."

Bayles Polemik gegen den Katholicismus in allgemeiner Beziehung enthält sein mehrmals schon erwähnter *Commentaire philosophique* und seine *Critique générale de l'histoire du Calvinisme,* nebst der Fortsetzung derselben: *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale** — eine Schrift, in welcher Bayle den Protestantismus gegen die Beschuldigungen des Jesuiten Maimbourg, des Verfassers dieser *Histoire du Calvinisme,* mit ebensoviel Kraft, als Witz und Gelehrsamkeit vertheidigt, aber zugleich natürlich mit der Defensive die Offensive ergreift. Die ersten Briefe — auch diese Schrift ist nämlich in Briefform eingekleidet — beschäftigen sich grösstentheils nur mit ganz speciellen Dingen oder mit der Widerlegung ganz alberner Vorwürfe, wie z. B. dass die Reformatoren nur aus Heirathslust die römische Kirche verlassen hätten, Vorwürfe, die indess Bayle zu weitläufigen Erörterungen (besonders in den *Nouvelles lettres*) veranlassen. Erst mit dem dreizehnten Briefe kommt er auf Gegenstände

* *Oeuv. div. T.* II. p. 1—336.

allgemeinerer Natur. Er widerlegt nämlich hier die triviale Beschuldigung, dass die Ketzer nothwendig Feinde des Staates, Rebellen seien.

„Der Revolutionsgeist," sagt er, — um nur einige Proben der Vollständigkeit wegen auch aus dieser Schrift zu geben — „hängt nicht davon ab, ob man ein Ketzer oder Orthodox ist. Die Lust, das Joch seines Fürsten abzuwerfen, hängt fast immer ab von dem Charakter des Volkes oder von der Weise, wie man es behandelt, oder von dem Einfluss, den ehrgeizige Köpfe auf die Masse ausüben. Die Italiener sind stockkatholisch, und doch waren nirgends Empörungen, Bürgerkriege, Regierungswechsel häufiger als in Italien. . . . Mr. Maimbourg giebt der Stadt Paris das ehrenvolle Zeugniss, dass sie jederzeit grossen Eifer für die wahre Religion gezeigt hat, und doch hat sie sich häufig gegen ihre Könige empört. Wer kann, um nicht von der alten Zeit zu reden, ohne Schauder die Geschichte von den Ereignissen in dieser Stadt vor und nach dem Tode Heinrichs III. lesen? Toulouse ist ohne Widerrede die bigotteste Stadt Europas; schwerlich waren je die Heiden so vernarrt in ihre falschen Götter, wie diese Stadt in die Reliquien der Heiligen vernarrt ist. Mr. Maimbourg rühmt ihr nach, dass sie sich ganz rein von der Pest der Ketzerei erhalten habe, obgleich von mehreren protestantischen Orten umringt, und daher sei wie die Lilie unter den Dornen. Aber gleichwohl kann man den Hochverrath nicht höher treiben, als diese Stadt unter der Regierung Heinrichs III. ihn trieb. Der erste Präsident Duranti, ein guter Katholik, aber auch treuer Diener des Königs gegen die Ligue, bemühte sich vergeblich, diese grosse Stadt im Gehorsam zu erhalten; er lud ihren Hass dadurch so sehr auf sich, dass er grausam ermordet, sein Leichnam durch die Stadt geschleppt und an dem gemeinen Galgen aufgeknüpft wurde. Das Bildniss des Königs wurde ihm gegenüber aufgehängt, und das Volk schrie dabei mit teuflischer Frechheit: Da bist du nun mit deinem König, den du so liebtest."

Im siebzehnten Briefe bringt Bayle diese Materie wieder zur Sprache und vertheidigt die Hugenotten gegen den Vor-

wurf, dass sie die Urheber der Uebel gewesen, in die Frankreich die Bürgerkriege gestürzt hätten, und wälzt die Schuld auf die Tyrannei des Papstthums. „Jener Gesandte, der den Papst also anredete: *Primatu Abel, gubernatu Noë, ordine Melchisedec, dignitate Aaron* und endlich zum Schluss ihm sagte, er wäre der Grosssultan der Christen (*le grand turc des chrétiens*), hatte mehr Recht, als er dachte. . . . Wenn man ihm nicht blindlings glaubt, wenn man die Kühnheit hat zu denken, wenn man nicht alles Licht des eigenen Gewissens und Verstandes zu seinen Gunsten auslöscht, so ist man schon ein erklärter Rebell, ein Feind Gottes und seiner Kirche, verbannt und verdammt. Aber auch der Türke duldet keine Prüfung, keine Untersuchung, er verlangt blinden Gehorsam."

„Ich habe mich daher nie genug wundern können, dass man die Ketzer aufforderte auf dem Concilium zu Trient zu erscheinen, denn man konnte kein guter Katholik sein, ohne zu glauben, dass alles, was sie vorbringen würden, falsch, ketzerisch und längst schon vom Vatican verdammt wäre. Nun ist es aber absurd, einen Theologen aufzufordern, seine Gründe zu sagen, wenn man ihm keine Hoffnung giebt, dass man ihm in dem Falle, wo er nachweist, dass er Recht hat, Recht geben wird, und eben diese Hoffnung konnte das Concilium den Protestanten nicht lassen, weil es nach den Principien der katholischen Kirche unmöglich war, dass die Ketzer Recht hatten. Die Schuld der Religionskriege fällt daher auf die Papisten, welche sich ein Recht anmaassten, das ihnen nicht zustand das Recht, die Ketzer grausam zu verfolgen und die barbarischsten Todesstrafen über sie zu verhängen. . . . Das Gewissen zwingen wollen, ist ein offenbarer Angriff auf die Rechte der Gottheit — und nur in diesem Attentat muss man die Quelle von den Uebeln erkennen, die Frankreich verwüsteten."

„Sage man doch nicht, dass sich der Staat auf keine tolerirte Religion verlassen könne. . . . Die Politik kann mit vielen triftigen Gründen nachweisen, dass es dem Staate sogar vortheilhaft ist, mehrere Religionen zu dulden, und die Geschichte des österreichischen Hauses, welches in eine

erbärmliche Nichtigkeit versunken ist, weil es nur eine Religion dulden wollte, zeigt, dass die so sehr gerühmte Religionseinheit nichts zum Glücke eines Königreichs beiträgt. Das Haus Oesterreich, das nur eine Religion duldete, ist vielleicht rettungslos zu Grunde gerichtet, wenn die Protestanten es nicht noch in seinem Falle unterstützen, und Frankreich, welches bis jetzt zwei Religionen duldete, hat sich zu einer solchen Höhe emporgeschwungen, dass es durch ganz Europa gebietet." „Thöricht ist es, wenn die katholische Kirche ihr Verfolgungsrecht daher leiten will, dass sie die wahre, die anderen Kirchen aber die falschen sind, denn sie stützt sich hier nur auf ihre eigene Ueberzeugung; die anderen Kirchen sind aber ebenso überzeugt, dass sie die wahre Kirche sind, und hätten daher ein ebenso gutes Recht zur Verfolgung wie sie. Thöricht ist es gar, wenn die Herren mit ihrem Alterthum kommen. Wenn dieser Grund des Alters gelten sollte, so müssten wir heute noch in ganz Europa das Christenthum abschwören, und den Cultus der falschen Götter an seine Stelle setzen: die Könige Frankreichs waren eher Heiden als Christen." (Br. 20.)

„Ueberdem ist denn euere Religion noch dieselbe wie sie vor Alters war? Die bigottesten Theologen räumen ein, dass wenigstens die Gebräuche und Ceremonien sich verändert haben. Ein sicheres Zeichen für die Unbeständigkeit der Dogmen. Alles ändert sich in der Welt; die Religion ist von dieser allgemeinen Regel nicht ausgenommen: sie hat kein besonderes Privilegium."* „Eitel sind daher die Gründe, mit welchen man die Bedrückungen der Protestanten unter Ludwig XIV. und selbst die Widerrufung des Edicts von Nantes rechtfertigen will. (21. u 22. Brief.) Das schrecklichste Verbrechen ist die Verletzung seines Wortes und der Heiligkeit des Eides, der uns das Allerheiligste sein sollte. Verrucht war daher die Moral des Papstes Pius IV., der unablässig in Carl IX. drang, dass er den mit dem Prinzen Condé abgeschlossenen Vertrag brechen sollte."

---

* *Lettre* 13. *Nouvelles lettres critiq.* p. 256—257.

„Aber freilich Eide zu brechen macht den Herren keine Schwierigkeit: sie brauchen nur zu sagen: die Zeiten und Personen haben sich geändert, es existiren also nicht mehr die Gründe des Vertrages.“ „Ja, sie rechtfertigen selbst alle ihre Handlungen lediglich mit dem Privilegium ihrer Unfehlbarkeit.“ (16. Br.) Aber was ist Unfehlbarkeit? „Es ist nichts ergötzlicher, als zu sehen, wie die Herren der römischen Kirche selbst über Hauptpunkte sich zanken. Die Herren brüsten sich, an der Tradition ein unerschütterliches und unveränderliches Princip zu besitzen. Sie werfen uns spöttisch vor, dass die Bibel eine wächserne Nase ist, die man nach Belieben drehen und wenden kann. Aber die Tradition ist noch bei weitem mehr eine wächserne Nase als die Bibel. . . . Noch heute weiss man nicht, was man von der unbefleckten Empfängniss der heiligen Jungfrau und Mariä Himmelfahrt halten soll. Die Thomisten, welche die unbefleckte Empfängniss leugnen, behaupten die Tradition für sich zu haben. Die Scotisten, welche der entgegengesetzten Meinung sind, behaupten auch, dass die Tradition aller Jahrhunderte für sie sei, und erwarten mit Ungeduld den glücklichen Augenblick, wo es dem heiligen Geist belieben wird, in die Seele seiner Heiligkeit herabzusteigen, um durch sie eine mit der Lehre der Kirchenväter und dem fortwährenden Glauben der Kirche übereinstimmende Entscheidung zu verkünden. Sonderbar, dass sie eine Wahrheit einsehen, welche die Päpste ungeachtet ihres heiligen Geistes noch nicht erkennen konnten. Noch heute weiss man ferner nicht den wahren Stand des Streites über die Ketzerei der Semipelagianer. Man weiss heute noch nicht, ob der heilige Augustin Jansenist oder Molinist war, denn jede Partei stützt sich auf die Autorität des heiligen Augustin. . . . Nicht nur die Gelehrten wissen nicht, um was es sich denn eigentlich in den Streitigkeiten zwischen den Ketzern und Orthodoxen über die Gnade handelte, sondern auch der Papst, obwohl inständigst um seine Meinung gebeten, wusste nichts zu antworten, nachdem er weitläufig die Gründe von beiden Seiten angehört hatte. In der That, nachdem der Streit zwischen den Thomisten und

Molinisten *de auxiliis* unter dem Papst Clemens XIII. in Rom aufs lebhafteste geführt worden war, konnte man der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhls keinen anderen Bescheid abgewinnen, als den, dass es besser gewesen wäre, wenn der Streit ganz unterblieben wäre. . . .“

„Wozu dient also das unfehlbare Tribunal der Kirche, dieses unfehlbare Licht der Tradition, wenn der im Jahre 1604 geschlichtete Streit heute noch und zwar lebhafter als je fortdauert? Doch noch weit wichtigere Lehren hat das unfehlbare Licht noch nicht entschieden. Weder die Kirche, noch der Papst hat bestimmt, welches die nothwendigen Formalitäten und Bedingungen eines Ausspruchs *ex cathedra* sind, und doch ist der Papst nur unfehlbar, wenn er *ex cathedra* spricht. Heute weiss man noch nicht, wem Jesus Christus das Privilegium der Unfehlbarkeit und die Rechte der Episcopats ertheilt hat. Die Theologen des Papstes behaupten, dass die Päpste über den Concilien stehen, dass sie unfehlbar sind etc. Die gallikanische Kirche dagegen behauptet, dass die Concilien über dem Papste stehen u. s. w. Und dieser Streit betrifft keineswegs ein Nichts; es handelt sich hier um Alles. Denn wenn es wahr ist, wahr durch das Wort Gottes und die Tradition, dass Jesus Christus die Oberherrschaft und Unfehlbarkeit den Päpsten gegeben, so sind die, welche das Gegentheil lehren, Ketzer, und die Bischöfe, welche glauben, ihre Autorität unmittelbar von Gott zu haben, nicht nur Ketzer, sondern auch Rebellen gegen die legitime Macht, die Gott in der Kirche eingesetzt hat.“

Ebenso ist es mit der Lehre vom Supremat des Papstes in Bezug auf die weltliche Macht. „Ein englischer Edelmann, ein guter Katholik und gelehrter Mann, hat eine Abhandlung geschrieben, worin er beweisen wollte, es sei nicht die Lehre der katholischen Kirche, dass der Papst die Könige absetzen und die Unterthanen ihres Eidschwurs entbinden könne. Aber der gelehrte Jesuit L. Lessius* schrieb dagegen, und bewies

* Aus Brabant gebürtig (1554—1623), übereifriger Vielschreiber, an der Universität Löwen wirkend.

nicht nur, dass dies die Lehre der katholischen Kirche sei, sondern auch, dass die römische Kirche unmöglich die wahre Kirche sein kann, wenn diese Lehre nicht wahr ist. Er beweist es durch sehr überzeugende Gründe und zwar also: wenn der Papst über das Zeitliche der Fürsten nicht die Macht hat, welche seine Anhänger ihm beilegen, so folgt, dass die römische Kirche seit wenigstens fünfhundert Jahren sich geirrt hat und zwar in einer Lehre von der grössten Wichtigkeit, einer Lehre, die ihr fast in ihrer ganzen Regierung zur Richtschnur gedient hat, so folgt, dass sie mit Willen geirrt hat, geirrt aus Ehrgeiz, dass sie mit wohlüberlegtem Vorsatz die Lehre der alten Kirche und der heiligen Väter in Betreff der Macht der Kirche verfälscht hat, dass die Pforten der Hölle sie überwältigt haben, dass sie in Verfall gerathen, dass sie nicht mehr die wahre Kirche Christi ist, dass folglich alle Fürsten und Laien einen gerechten und vernünftigen Grund haben, sich von der römischen Kirche loszutrennen."

„Der berühmte Cardinal du Perron,* der geistvollste und gewandteste Kopf Frankreichs, er, der am besten die nothwendigen Consequenzen eines Princips durchschaute, konnte nicht umhin, die Richtigkeit dieses Schlusses anzuerkennen und selbst die Grundsätze des Jesuiten in seiner berühmten Anrede an den Adels- und Bürgerstand geltend zu machen. Es handelte sich nämlich hier um einen Vorschlag des Bürgerstandes, betreffend die feierliche Ver-

* War der Sohn eines französischen Arztes, der aus Begeisterung für den reformirten Glauben Prediger geworden, und zwar in der Schweiz. Dort hatte er seinem 1556 geborenen Sohn Jacques eine vortreffliche Erziehung gegeben. Bei zwanzig und einigen Jahren nach Frankreich gekommen, trat dieser, durchweg streberisch beanlagt, zum Katholicismus über und machte eine glänzende Carrière, wobei sowohl seine überlegenen Geistesgaben, wie seine noch grössere Ränkesucht ihm grossen Einfluss verschafften. Er hat besonders für die Bekehrung Heinrichs IV. gewirkt und war dessen Religionslehrer vor dem Uebertritt. Die im Text erwähnte Rede hielt du Perron 1614 bei der damals noch zeitweise einberufenen Ständeversammlung. Vier Jahre darauf starb er zu Paris

dammung der Lehre, welche unsere Könige von der päpstlichen Macht abhängig macht. Dieser Vorschlag beunruhigte die Kammer der Geistlichkeit. . . . Aber der Cardinal sprach mit solcher Kraft und Beredtsamkeit, dass der Vorschlag des Bürgerstandes durchfiel. . . . Er sagte: dieser Artikel stürzt uns in eine offenbare Ketzerei, indem er uns das Geständniss abzwingt, dass die katholische Kirche seit mehreren Jahrhunderten von der Erde verschwunden ist. Denn wenn die, welche die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, diese Lehre für eine gottlose und verabscheuungswürdige Lehre halten, so war der Papst also seit mehreren Jahrhunderten nicht das Haupt der Kirche, sondern Ketzer und Antichrist."

„Der Cardinal hatte vollkommen Recht, so zu sprechen, denn wenn man einmal als eine geoffenbarte Wahrheit den Satz aufstellt, dass die Könige unmittelbar von Gott eingesetzt sind . . ., so begeht ein Papst, der einen Souverain absetzt, die grösste Ketzerei, das grösste Verbrechen. Ja, der wahre Charakter des Antichristen ist es, auf Erden ein Tribunal zu errichten, welches die Gesetze Gottes cassiren kann. Eine Kirche daher, welche anerkannt hat und anerkennt als Oberhaupt einen Menschen, der sich diese Macht anmaasst, ist thatsächlich in die Ketzerei verfallen. Und dies ist denn auch in der That noch heute der Zustand der gallikanischen Kirche, weil sie ungeachtet der Beschimpfungen, die sie dem Papste anthut, ihn dennoch für ihr Haupt anerkennt." (23. Br.)*

Worauf gründet sich denn nun also das Privilegium der Unfehlbarkeit? „Nicht auf die Erfahrung, denn diese lehrt vielmehr, dass es Päpste und Concilien gab, die sich in sehr wichtigen Artikeln der Lehre irrten, dass die einen Päpste und Concilien geändert und cassirt haben, was die Anderen festgesetzt hatten, dass ungeachtet der Politik der unfehlbaren Kirche, das Decorum wohl zu beachten, man tausend Mal bereits entschiedene Fragen wieder streitig gemacht und einer

* Ueber die tollen Widersprüche der weltlichen Macht mit der päpstlichen und der gallikanischen Kirche mit der römischen siehe auch *Lettre* 25. A.

neuen Prüfung unterworfen hat u. s. w. Man hat sich zwar mit der Distinction geholfen, dass die Kirche nur unfehlbar sei in Rechtssachen, nicht in Thatsachen. Aber diese Distinction ist nichtig. Wenn die Kirche z. B. sagt, dass das eine Rechtssache ist, zu wissen, was Gott über diese oder jene Sache geoffenbart hat, so irrt sie sich; denn das ist ebensogut eine reine Thatsache, wie es nur eine Thatsache betrifft, zu wissen, ob Jansenius dies oder jenes gesagt. Sie gesteht aufrichtig ein, dass jede Frage, wo es sich um den Sinn eines Autors handelt, nur die Frage nach einer Thatsache ist, und dass sie nicht von Gott das Privilegium der Unfehlbarkeit erhielt, um zu entscheiden, dass z. B. Jansenius auf dieser oder jener Seite diesen oder jenen Satz ausgesprochen hat. Sie muss also eingestehen, dass, wenn es sich um die Bestimmung des Sinnes eines Verses in der Bibel handelt, dies auch eine wahre Thatfrage ist, in Beziehung auf welche Gott ihr nicht das Gnadengeschenk der Unfehlbarkeit machte. Was wäre auch in der That unvernünftiger, als zu behaupten, dass der heilige Geist weder dem Papst noch dem Concil die zur unfehlbaren Ermittelung der Meinung eines blossen Theologen nöthige Einsicht gebe, selbst wenn auch die Ruhe der Kirche noch so sehr dabei betheiligt ist, und doch zugleich wieder zu behaupten, dass der heilige Geist ihnen die zur Enthüllung der tiefen Geheimnisse der Bibel erforderliche Einsicht verstatte?"

Oder stützt sich etwa die Infallibilität auf die Bibel? „Die Stellen der Schrift, welche diese Wahrheit enthielten, müssten so klar sein, dass man sich nicht irren könnte und jeder Gläubige fähig wäre, bloss vermittelst seines Verstandes zu erkennen, dass wirklich Gott diese Wahrheiten in diesen Stellen ausspricht; denn wenn diese Stellen mehrere vernünftige Auslegungen zuliessen, so dass es möglich wäre, ohne gegen die Analogie des Glaubens zu verstossen und ohne der Schrift die geringste Gewalt anzuthun, ihnen einen anderen Sinn zu geben, so stände es offenbar Jedem frei, davon zu glauben, was er wollte, und die Unfehlbarkeit der Kirche wäre daher nicht mehr ein das Gewissen bindendes Dogma.

Diese Stellen müssten daher so klar zu Gunsten der Unfehlbarkeit der Kirche sprechen, dass eine entgegengesetzte Erklärung unmöglich wäre. Denn man kann nicht wieder auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückgehen, um durch ihre allmächtige Autorität den wahren Sinn einer von den Interpreten verschieden ausgelegten Stelle zu bestimmen. Wir untersuchen ja eben, ob es eine unfehlbare Autorität unter den Christen giebt, wir prüfen das Recht der römischen Kirche, welche sich diese Unfehlbarkeit beilegt; während dieser Untersuchung bleibt daher dieses Recht unentschieden und ohne Anwendung. Denn es wäre absurd, die Autorität der römischen Kirche geltend zu machen, um die fraglichen Stellen in dem Sinne auszulegen, welcher ihr die Unfehlbarkeit beilegt, die eben ein Gegenstand der Prüfung ist, da wir ja noch nicht wissen, ob die Schrift einen unfehlbaren Richter unter den Christen eingesetzt hat, so dass wir also nicht verbunden wären, uns irgend einem Ausspruch dieses Richters zu unterwerfen. Wenn nun dieses aber feststeht, so ist es unmöglich, dass je die Kirche ihre Unfehlbarkeit beweise; denn um dies zu beweisen, müsste es nothwendig, wie gesagt, in der Schrift einige Stellen geben, welche so klar diese Unfehlbarkeit aussprechen, dass Jeder ohne Vermittelung der Kirche sie darin finden könnte. Nun giebt es aber keine solchen Stellen, also ist es unmöglich. . . . Der stärkste Beweis aber, dass die Stellen der Schrift, welche von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, nicht so klar sind, dass sie dem einfachsten Verstande einleuchten, vielmehr so dunkel, dass nicht einmal die Kirche sie versteht, ist, dass es in der römischen Kirche zwei grosse Parteien giebt, die sich darüber streiten, wer der Träger dieser Unfehlbarkeit ist."

Oder stützt sie sich etwa auf die Vernunft? Nein! „Je mehr ich den Gegenstand untersuche, desto ungereimter erscheint er mir. Wozu dient denn ein unfehlbares Tribunal, dessen Entscheidungen Prälaten, die sich täuschen können, übertragen sind? Heisst das nicht in die Uebel, die man vermeiden wollte, wieder zurückfallen? Also ist die Unfehlbarkeit, welche die römische Kirche sich zuschreibt, eine

Chimäre." (29. Br.) „Je mehr man in die Mysterien der römischen Kirche eindringt, desto mehr entdeckt man darin ein unbegreifliches Chaos, und es ist daher gut für die Völker, dass sie gewöhnt sind, ihre Religion nicht zu prüfen, sondern sich blindlings der Leitung Anderer zu überlassen; denn wenn sie den Dogmen auf den Grund kämen, so könnten sie auch nicht einen Augenblick in Ruhe sein." (27. Br.)

O wie tief sind doch die Geheimnisse des Positivismus, gegenüber dem trugvollen, gottlosen „Subjectivismus" und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es ist nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objectivität reducirt sich auf die willkürlichste, grundloseste Meinung. Die Autorität ist die Basis des Positivismus, aber die unfehlbare, denn wodurch unterschiede sie sich sonst von der Autorität eines Einzelnen? Aber worauf gründet sich diese Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, sondern auf die Versicherung schlechtweg: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlbar bin. Es ist eins, ob der Träger der Infallibilität von sich selbst sagt: ich bin unfehlbar, oder von Anderen gesagt wird: er ist unfehlbar; eins, ob der Träger Einer oder Mehrere sind. Der Grund der Unfehlbarkeit bleibt einerseits eine grundlose, subjective Versicherung, eine blosse Behauptung, andererseits eine ebenso grundlose, subjective Einbildung. Dass in dem Sinn der Völker diese Behauptung Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache. Dadurch, dass eine Meinung die Meinung Unzähliger wird, verliert sie nicht ihre Subjectivität. Diese könnte sie nur verlieren, wenn ein objectiver Grund für sie spräche, ein Beweis sie bewährte. Nur die innere Qualität giebt Universalität und Objectivität. Diese innere Qualität ist aber allein der Verstand der Sache. Nur, was Verstand hat, ist eine Realität, alles Andere Illusion, schön zwar oft, aber deswegen noch nicht wahr.

Den ehrenvollsten Platz in der eben bezeichneten Kategorie der polemischen Schriften Bayles nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — sein *Commentaire philosophique sur les paroles: Contrains-les-d'entrer*

ein, veranlasst durch die Verfolgungen, welche die Protestanten in Frankreich erlitten*, und gerichtet gegen das Dogma vom Gewissenszwang.

Die Schrift ist in drei Theile abgetheilt. In dem ersten Theile widerlegt er den buchstäblichen Sinn dieser Worte, weil er den deutlichsten Begriffen des natürlichen Lichtes widerspricht; denn diesen zufolge ist die Religion ein geistiger Act, welcher nicht durch ungeistige, durch gewaltsame Mittel bewirkt werden kann, und also widerspricht es der Natur der Sache, den allgemeinen Principien der Vernunft, ihrer ursprünglichen Grundregel, durch die wir das Falsche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterscheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflössen. Auch ist er dem Geiste des Evangeliums zuwider, weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Basis aller Moral, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt; denn wenn eine Handlung, welche ungerecht ist, wenn sie ausser Beziehung zur Religion steht — eine solche Handlung ist aber jeder Gewissenszwang — gerecht wird, sobald sie zu Gunsten der Religion geschieht, wie etwa ungestraft die Ketzer bestehlen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter schänden, damit eine schimpfliche Schwangerschaft sie nöthige, ihre Stütze in der wahren Religion zu suchen, kurz, so wird jedes Verbrechen zu einem religiösen Act.**

Dürfte der buchstäbliche Sinn gelten, so wären die Heiden berechtigt, die Christen, welche sie belehren wollen, wegen einer ebenso lächerlichen wie diabolischen, allen Principien der Vernunft und Moral schnurstracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen. Verwerflich ist er ferner, weil ein solches Gebot, selbst wenn man noch so gemässigt und besonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und ganz andere Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will; — ein Grund, der zwar schon in den früheren Gründen

---

* S. die kräftige, lesenswürdige *Préface* p. 358.

** Inhalt der Kapitel 1—4.

enthalten ist, aber der Deutlichkeit wegen noch besonders hervorgehoben wird. — Ebenso würde durch den buchstäblichen Sinn die christliche Religion eines Beweises ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt. Nicht minder war er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt. Zudem würde er die Klagen der ersten Christen gegen ihre heidnischen Verfolger nichtig und lächerlich machen; denn die Heiden hätten also zu den Christen sprechen können: „Worüber beklagt ihr euch? Man behandelt euch, wie ihr uns behandeltet, wenn ihr an unserem Platze wäret". Verwerflich bleibt er auch, weil er die Christenheit in einen fortwährenden gegenseitigen Verfolgungskrieg stürzen würde, indem das Ende dieses Krieges nur von dem Ende der endlosen Dogmenstreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber sich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für sich in Anspruch nehmen würde, die anderen Sekten zu verfolgen.*

Im zweiten Theile seines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entschuldigen und rechtfertigen sucht. Dergleichen Gründe sind: Man wendet keine Gewalt an, um das Gewissen zu zwingen, sondern nur, um die zu erwecken, welche sich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. Sodann heisst es: Gottes Wege sind nicht unsere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erscheinende Mittel vermittelst verborgener Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. Schliesslich: Unter den Zwangsmaassregeln sind keine Galgen und Schaffote, sondern nur kleine Beschwerlichkeiten zu verstehen.

Bayle erwidert auf den ersten Einwand unter Anderem, dass dieses Mittel gerade die Seele in einen Zustand versetzt, der sie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, dass dieser Grund die schrecklichste Ungewissheit und Zweifelsucht begründet, auf den dritten, dass, wenn man

* Kapitel 5—10.

einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verschwunden sei, eine Grenze zu setzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten.

Im dritten Theil widerlegt Bayle noch besonders, und zwar Satz für Satz, die scheinheilige Sophistik, mit welcher Augustin die Zwangsbekehrungen vertheidigt, sogar als Maassregeln der christlichen Liebe darstellt. Er weist auch von der augustinischen Apologie gründlich nach, dass sie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. „Wenn die Einziehung der Güter eines Privatmanns eine ungerechte Besitzergreifung wäre, im Falle, dass er rechtgläubig ist, und wenn sie eine sehr gerechte Handlung wird, schon darum, weil er's nicht ist, so folgt hieraus, dass eine und dieselbe Handlung aus einer Sünde eine Tugend wird, bloss darum, weil sie im Interesse der Religion geschehen ist, was die Auflösung aller Moral und aller natürlichen Religion ist."

Wir sehen hieraus, schon aus der kurzen Inhaltsangabe des ersten Theils, dass Bayle mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für sich richtigen, theils nur für seine Zeit passenden Gründen das Dogma vom Gewissenszwang — das übrigens nicht bloss da in Uebung ist, wo handgreifliche Gewaltthaten geschehen, sondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem, wenn auch indirecten Gesetze erhoben wird — als ein ebenso vernunftloses wie schändliches Dogma bekämpft. Für den Vernünftigen freilich ist sein Commentar ziemlich langweilig. Aber diese Langeweile hat ihren Grund nicht nur in den Fehlern Bayles, seiner Planlosigkeit und Weitschweifigkeit — ein Fehler, der besonders in seinen demonstrativen Schriften vorherrscht, namentlich aber in seinem Commentar, der der Form nach wohl seine schlechteste Schrift ist* — in seiner

* Uebrigens sah Bayle selbst recht gut den Grundmangel nicht nur seines Commentars: — *J'avoue avec vous que cet ouvrage devroit être abrégé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un ouvrage régulier.* (*Lettre* 287.) — sondern auch seiner übrigen Schriftstellerei ein: — *Je suis fâché d'avoir été si prolixe, mais c'est un*

umständlichen Gewissenhaftigkeit, seiner ermüdenden Unermüdlichkeit und Unersättlichkeit an Gründen, seiner übertriebenen Zuvorkommenheit gegen den Leser, mit welcher er ihm nichts zu thun übrig lässt, indem er alle Folgerungen selber ausspinnt, sondern auch darin hauptsächlich, dass jetzt, natürlich nur für den Vernünftigen, ein Axiom, eine unmittelbare, von selbst einleuchtende Wahrheit ist, was Bayle erst seiner Zeit vordemonstriren musste. So weit hatte die Religion, weil sie sich nicht auf Vernunft, sondern den Glauben stützte weil ihre Sache eine besondere, von der Sache der Vernunft und Ethik unterschiedene, ja ihr entgegengesetzte Sache war, die Menschen verblendet, dass sie den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmässig und Zweckwidrig aus den Augen verloren, dass sie die einfachsten, aus der Natur der Dinge fliessenden Wahrheiten verkannten, dass man daher die umständlichsten chirurgischen Operationen anwenden, die durch religiöse Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren musste, um ihnen nur einen Tropfen gesunder Vernunft einzuflössen. Und eine solche umständliche chirurgische Operation ist Bayles Commentar.

Bayle hat es mit Subjecten zu thun, in denen er gar nichts voraussetzen konnte, als eine vollständige Verwilderung des Geistes, oder gar den bösen Willen, die sonnenklarsten Wahrheiten zu leugnen oder zu verdrehen, mit Subjecten, gegen die er die verschiedenartigsten Mittel probiren muss, um ihnen nur irgendwie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den ersten grammatikalischen Regeln der gesunden Menschenvernunft anfangen, denen er selbst die klarsten Vordersätze seiner Demonstrationen wieder demonstriren muss. Diesem gemäss ist sein Commentar ein strenges Verhör des heiligen Augustin in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — das peinliche Vernehmen eines hartnäckigen Bösewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft christlicher Geduld verfolgen muss, bis

défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aie. La peur que j'ai que toutes sortes de lecteurs ne m'entendent pas, contribue beaucoup à ma longueur excessive. (Nouv. lett. critiq. p. 251.) A.

man ihn endlich zum Eingeständniss seines Verbrechens zwingt. Nicht ein Gedanke, ein Princip, ein specifisches Mittel, sondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz wird hier vorgebracht. Bayle liefert eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Unthiers — eine Infinitesimalrechnung der Polemik.

Dieser Ausdruck ist kein Bild, sondern er spricht die Bedeutung Bayles als Polemiker aus. Bayle ist auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibniz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphysik. Bayle hat die Analysis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt: er ist ein Scholastiker der gesunden Vernunft. Seine Polemik ist grenzenlos: er geht seinen Gegenstand nach allen möglichen Kategorien und Prädicaten durch, die ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löst eine Qualität nach der anderen in dem Scheidewasser seines Scharfsinns auf, bis der Rest endlich in Nichts aufgeht; er zerreisst seinen Stoff nicht gewaltsam in Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinsten, dem gewöhnlichen Auge verschwindenden Diminutiva. Seine Kunst besteht im Zertrennen; seine Arbeit ist die feinste, mühseligste Fingerarbeit.

Die Tendenz seines philosophischen Commentars ist übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewissenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz zu setzen, die nur gewisse Sekten begünstigt, nur unter gewissen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant sein zu dürfen, tolerant ist, nur bis hierher und nicht weiter, bis zu gewissen, an sich willkürlichen Grenzen das an sich unbeschränkbare Recht des denkenden Geistes anerkennt — er fordert vielmehr eine wahre, eine vollständige, unbeschränkte Toleranz.

„Jedes Gesetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortschritte der Erkenntniss in menschlichen und göttlichen Dingen ausschliesst, ist ein despotisches Gesetz. Wie stände es denn mit uns, wenn seit zwei- oder dreitausend Jahren dieses Gesetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach so vielen Erfahrungen uns einbilden, dass wir nichts

mehr lernen können?" „Die Intoleranz widerspricht dem Rechte und der Vernunft. . . . Die Menschen, die in Beziehung auf das Gewissen Gesetze machen, überschreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu sein." „Das Gewissen, welches nicht böswillig im Irrthum ist, hat dieselben Rechte, wie das Gewissen, welches nicht im Irrthum ist, denn es ist die grösste Sünde, gegen sein Gewissen zu handeln" — ein Satz, den Bayle besonders weitläufig erörtert, übrigens auch schon in seinen *Nouvelles lettres critiques*, und gegen falsche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt. „Es ist gerecht, alle Religionen ohne Unterschied zu dulden, wenn sie nur nichts weiter verlangen als Gewissensfreiheit und sich nicht an den bürgerlichen oder politischen Gesetzen vergreifen wollen."* „Es giebt wohl Fälle, wo die Extreme falsch sind; ja sie sind selbst sehr häufig, aber in diesem Falle hier giebt es kein *juste-milieu*; entweder Alles, oder Nichts, heisst es hier: dieselben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte sprechen, sprechen auch für die Duldung einer anderen." „Selbst die Heiden verdienten Duldung; denn obgleich die Gewaltsamkeit, mit welcher die heidnischen Kaiser verfuhren, dem Grundsatz zufolge, dass eine Religion, welche die Gewissen zwingt, nicht verdient geduldet zu werden, die Heiden der Toleranz unwürdig machte, so hätte man sich doch von Repressalien enthalten sollen, nachdem sie so schwach geworden, dass man nicht mehr befürchten durfte, sie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diocletian erneuern."

„Auf einem ganz groben Irrthum beruht es, wenn man sagt, man wolle sich gerne Alles gefallen lassen, nur keine Blasphemien gegen die Gottheit, nur diese müssten bestraft werden, Servet sei folglich wegen der heftigen Blasphemien, die er gegen die Dreieinigkeit ausgestossen, mit vollem Rechte bestraft worden; denn um einen Blasphemisten strafbar zu machen, dazu reicht es nicht hin, dass seine Aeusserungen der Definition nach, welche Andere nach ihrem Gutdünken

* *Comment. philos. part.* II. p. 412. 414. 427.

von diesem Worte geben, eine Blasphemie sind; seine Aeusserung muss" — ein trefflicher, noch heute der theologischen Beschränktheit und Verdammungssucht anzuempfehlender Grund! — „nach seiner eigenen Lehre eine Blasphemie sein; nur deswegen strafen wir mit Recht einen Christen, welcher bei dem heiligen Namen Gottes schwört und sich dabei Ausdrücke erlaubt, welche gegen eben dieselbe Gottheit, die er glaubt und bekennt, Beleidigungen sind; in diesem Falle sündigt er aus Bosheit und mit dem Bewusstsein, dass er sündigt. Aber wenn ein Christ, welcher nicht die Dreieinigkeit glaubt und in seinem irrenden Gewissen überzeugt ist, dass es nicht drei Personen geben kann, wovon jede Gott ist, ohne dass drei Götter sind, wenn ein solcher sagt und behauptet, dass der Gott der Katholiken und Protestanten ein falscher Gott, ein sich widersprechender Gott u. s. w. ist: so ist diese Aeusserung in Beziehung auf ihn keine Blasphemie, weil er nichts gegen die Gottheit, welche er anerkennt, vorbringt, sondern nur gegen eine andere, die er nicht er- oder nicht anerkennt. Nach der Definition dieser Herren wären die ersten Christen und Hugenotten die verruchtesten Blasphemisten gewesen, denn das Verächtlichste, das Infamste, was man nur immer sagen kann, haben die ersten Christen schonungslos gegen die Götter des Heidenthums vorgebracht; ebensowenig haben, wie bekannt, die Protestanten den Gott der Messe verschont, ja Aeusserungen gegen ihn gethan, worüber den Katholiken die Haare zu Berge standen. Ich lobe nicht die, welche so unhöflich sind, sich gehässiger Ausdrücke zu bedienen . . . aber im Grunde ist es auch nichts weiter als Unhöflichkeit, als Derbheit — denn sie bringen, wie gesagt, keine Blasphemien gegen die Gottheit vor, welche sie anbeten, sondern gegen Etwas, was sie bloss für eine Einbildung oder Chimäre ihrer Gegner halten." *

Bayle ist einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wissenschaft und

---

* *Comment. philos. partie* II. p. 419, 420—421.

Menschheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz ist die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des bösen Princips, die Lehre der Lüge. Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst gewiss ist, weil sie weiss, dass im Grunde nichts gegen sie sein kann, weil sie auch im Anderen, auch im Irrthum noch sich selbst erkennt, weil sie überdem überzeugt ist, dass das Leben die unendliche Einheit des Wesens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit darstellen kann. Wo keine Wahrheit, ist daher keine Toleranz. Furcht ist die Quelle der Intoleranz, aber Furcht ist nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als sich selbst; weil er nichts in sich selbst ist, will er Alles für sich haben; je inhaltsloser er ist, je mehr sucht er sein Reich zu erweitern, gepeinigt von dem unerträglichsten Ausdehnungstrieb. Jedes Etwas ausser ihm, das nicht seine Farbe trägt, ist für ihn ein Argument gegen seine Existenz, ein Angriff, ein Vorwurf; seiner selbst ungewiss, in der höchsten Selbstsüchtigkeit selbstlos, stets in Todesfurcht, stets in einem innerlich verborgenen Grausen vor sich selbst, ist er nach Aussen die absolute Missgunst und Intoleranz. Nur der böse Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geistesbeschränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermag, oder die Paar Begriffe, die sie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höheren und freieren Intelligenz schützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beschränkten Toleranz das Wort reden wollen.

Um so dankbarer müssen wir aber Bayles Verdienste um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurtheil der christlichen Welt war. Er sagt selbst: „Man kann sich nicht genug darüber verwundern, dass ein Dogma, wie das vom Gewissenszwang, in der Christenheit so um sich hat greifen können, dass auch nicht eine einzige bedeutende Sekte ist, die nicht dieses Dogma

kräftig verficht. Wohl giebt es in allen christlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder selbst öffentlich alle gewaltsamen Bekehrungsversuche missbilligen, aber, so viel ich weiss, ist es nur die Sekte der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, dass nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel ist, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was sind diese zwei Sekten? Die Socinianer haben sich, mit Ausnahme sehr weniger Orte, fast unmerklich unter den übrigen Christen verloren, und die Arminianer sind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So ist das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Christenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrschende ist." „In der That ist dieses Dogma das Lieblingsdogma der römischen Kirche, welches sie überall, wo sie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Protestanten unterlassen es nicht, dieses Dogma in der Praxis anzuwenden, ob sie wohl das Gehässigste daran weggethan haben. . . . So giebt es in der Schweiz Kantone, die nur die reformirte Kirche dulden, und noch zu unseren Tagen sich die rohesten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptisten erlaubten. . . . Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsstädten, wo sie vorherrschen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen sind, sich ausserhalb der Stadtmauern, wie Verpestete in Lazarethen, in abgesonderten Gebethäusern (*temples*) zu versammeln. . . . In dem Württembergerland wurden die aus Frankreich geflüchteten Reformirten nur zum Abendmahl der Lutheraner gelassen, wenn sie eine Glaubensformel unterschrieben, welche das Dogma der Ubiquität nebst anderen Dogmen enthielt. . . . Und nicht seit heute oder gestern herrscht das Dogma des Gewissenszwanges über die ganze Christenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrscht, seitdem die Christen die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrscht von Constantin dem ersten christlichen Kaiser an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiserthrone sitzt. Die Beweise für diese Behauptung sind erst neuerdings von einem gewissen Pater des Oratoire zu Paris,

Louis Thomassin,* in seinem Buch über die Einheit der Kirche aufs sorgfältigste gesammelt worden, und so ausführlich, so klar, so schlagend, dass man sich die Augen ausstechen müsste, wenn man auch nur im Geringsten in dieser Beziehung noch unglänbig bleiben wollte. . . . . Zwar hat dessen ungeachtet ein anderer französischer Schriftsteller behauptet, dass alle Gewaltthätigkeiten der Fürsten in religiösen Angelegenheiten stets nur mit Abscheu betrachtet worden seien, und heute noch der Name solcher Fürsten mit Verwünschung ausgesprochen würde. Aber wie? Constantin, Theodosius, Honorius, Marcian, Justinian, welche so viele Strafgesetze gegen die Sektirer in Vollziehung bringen liessen, welche Die zum Tode verurtheilten, die in der heidnischen Götzendienerei, oder im Manichäismus beharren oder die Bücher der Ketzer lesen und behalten würden, sind das Namen, die man heute nur noch mit Verwünschung ausspricht?"

„Der Skandal wäre allerdings geringer, wenn man nachweisen könnte, dass in der That der Name der Fürsten, welche den Glauben durch Gewaltmittel beförderten, stets verhasst gewesen wäre. Aber ach! zur Schande des christlichen Namens hat der nämliche Louis Thomassin mit der nämlichen Evidenz bewiesen, dass es die Concilien, die Bischöfe und die angesehensten Kirchenlehrer waren, welche entweder um diese Gesetze anhielten oder mit grossen Lobeserhebungen, mit Jubelgeschrei, mit Segnungen, mit *Te Deums* die Fürsten beehrten, welche diese Gesetze gaben und mit Strenge geltend machten."

„Wir sehen daher in dieser Sache einen wirklich entsetzenden Zusammenfluss von zwei oder drei Momenten. Das erste ist die feierliche Bekanntmachung von Strafgesetzen gegen solche, die nicht gewisse Ansichten über religiöse Gegenstände haben würden, im Gebrauch der ganzen Christenheit, und so oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, seit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment ist die strenge

* Aus der Provence, geb. 1619, gest. Paris 1695. — *„Oratoire"*, eine 1611 dort gegründete Congregation von Geistlichen ohne Klostergelübde. Unter diesen viele Gelehrte von Bedeutung.

und oft sehr blutige Vollziehung dieser Gesetze in allen Fällen, die sich nur immer darboten; das dritte — das Schrecklichste von allem — ist die Billigung und Beistimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päpste und der meisten Gelehrten. Ich wiederhole es: dies ist das Schrecklichste, das wahrhaft Ungeheuere . . . . . dies der höchste Grad der geistigen und moralischen Verdorbenheit, dass eine so wahnsinnige Lehre, eine Lehre, welche die Bestrafung eines Menschen rechtfertigt, der aus Gewissensgründen die Unterschrift einer Glaubensformel verweigert, sich in der christlichen Kirche mit fast allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und sich ein solches Ansehen gegeben hat, dass man fast für einen Ketzer gilt, selbst unter den Protestanten, wenn man nur ein kräftiges Wort für die Toleranz spricht." . . . „Und sage man nicht, dass die Ketzer es waren, welche die Rechtgläubigen zu Maassregeln der Gewalt nöthigten. Man kann im Allgemeinen wohl nicht leugnen, dass die Ketzer bisweilen grausam gegen die Rechtgläubigen verfuhren; aber man muss doch eingestehen, dass die Orthodoxen den Angriff machten. Denn sie waren es ja, welche die weltliche Macht Constantins gegen den Arianismus zu Hilfe riefen, ehe noch die Arianer irgend ein Gewaltmittel angewendet hatten." *

Erkennen wir daher aus diesem wichtigen Beispiel, dass die Religion für sich selbst, wenn sie nicht durch die Vernunft erleuchtet wird, den Menschen in der Finsterniss lässt, ja dass die Religion, wenn sie, statt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrschen will, die Menschheit in die barbarischsten, greuelvollsten, irrigsten, grundverderblichsten Lehren stürzt; denn das Dogma vom Gewissenszwang hebt alle Begriffe, alle Gesetze der Sittlichkeit und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweist. Erkennen wir, dass gerade die Ungläubigen, die Freigeister, kurz Diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben suchten, es waren, welche der

* *Supplement du comment. philos. chap.* 29. p. 553—555. *ch.* 30. p. 556.

Menschheit die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, dass es kein Heil für die Menschheit ausser der Vernunft giebt! Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber so viel ist gewiss: er bildet, er bessert, er erleuchtet nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen. Aber es giebt nur Ein Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, — die Lichter im Plural sind gemachte Lichter. Wer dieses Eine Licht verlässt, begiebt sich in die Finsternis. „Aber es ist ein Unglück für die Menschen, dass sie am Ende sogar die Vernunft satt bekommen, und das Licht sie langweilt. Die Ausgeburten der Einbildungskraft kommen wieder zurück und gefallen, weil sie etwas Wunderbares haben.“*

---

* Leibniz, Werke, herausgb. v. L. Dutens. *Tome* II, p. 168. (5. Schreiben an Clarke.)

Neuntes Kapitel.

Bayles Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Bayles Bedeutung für die Philosophie liegt grösstentheils schon hinter uns: sie liegt hauptsächlich in seinem negativen Verhältniss zur Theologie. Er ist eine praktisch dialektische Einleitung von dem dogmatisch beschränkten Denken der Theologie zu dem freien Denken der Philosophie. Bayle ist da positiv, wo er negativ ist — Philosoph da, wo er mit unphilosophischen Gegnern, namentlich mit Theologen zu thun hat. Wie Leibniz das Universalgenie seiner Zeit, das in allen Wissenschaften productiv thätige Genie: so ist Bayle — wenn auch nicht in demselben Umfang — ein Universalkritiker seiner Zeit. Was sich nur immer namentlich auf dem Gebiete des Denkens regt, wird ein Object seiner Kritik, obgleich er, im Vorbeigehen gesagt, in seinen *Nouvelles de la république des lettres* meist nur den passiven Referenten macht. Wie Leibniz nur in Beziehungen, so entwickelt Bayle nur im Widerspruche seine philosophischen Gedanken. Seine Philosophie ist eine Gelegenheits-Philosophie. Die wahre Darstellung ist stets der treue Ausdruck ihres Gegenstandes; eine Darstellung seiner philosophischen Gedanken kann daher auch nur eine occasionelle, gelegenheitliche sein.

Ein Theologe, Namens Bernard, hatte zu beweisen gesucht, dass das Alterthum und die allgemeine Verbreitung eines Glaubens — so des Glaubens an die Existenz einer

Gottheit — selbst auch eines moralischen Gebotes, z. B. dieses, dass die Kinder ihre Eltern ehren müssen, und andere dergleichen äusserliche Zeichen hinreichende Merkmale und Beweise der Wahrheit seien. Bayle erwidert: „ich möchte nicht mich seiner Methode bedienen, um mich von der Wahrheit eines Gebotes, wie des eben genannten, mit vollkommner Gewissheit zu überzeugen; ich weiss kein anderes sicheres Mittel, um mir eine gewisse Erkenntniss von dieser Wahrheit zu verschaffen, als die Gesetze der sittlichen Ordnung und die Ideen, die uns die Principien der Moral entdecken, um Rath zu fragen."

„Aber ebensowenig kann man es, wie Bernard will, als ein Zeichen der Wahrheit ansehen, wenn etwas dem menschlichen Geiste leicht eingeht und tief in ihm einwurzelt. Es scheint sogar, dass die menschliche Seele mehr für die Lüge, als für die Wahrheit gestimmt ist. Die Wahrheit hat keinen Reiz für die Kinder; aber die Fabel spricht sie so sehr an, dass man sie nur vermittelst der Fabel belehren kann. Auch die schon erwachsenen Menschen haben unendlich mehr Gefallen an romanhaften Erzählungen, als an wahren Geschichten; selbst in den gelehrtesten Zeitaltern giebt es gegen einen einzigen Menschen, dessen Geschmack so geläutert ist, dass er die natürliche Einfachheit der Wahrheit dem Prunke und den Kunstgriffen des Betruges vorzieht, Tausende, die die Wahrheit verachten, um sich an den Zierathen der Erdichtung zu ergötzen. . . . Wie oft erfahren wir nicht im Leben, dass es gegen einen einzigen Menschen, der eine Nachricht treu erzählt, Tausende giebt, die sich nicht die Freude versagen können, Umstände von ihrer Erfindung beizufügen?" . . . . .

„Man kann endlich nicht leugnen, dass der vernünftige Gottesdienst weit weniger der Fassungsgabe des menschlichen Geistes entspricht, als der Aberglaube. Man würde die Erfahrung Lügen strafen, wollte man diese Thatsache leugnen." „Aber auch deswegen, weil uns etwas von der Natur eingegeben ist, folgt noch nicht, dass es wahr ist. . . . Wie viel Schlechtes treffen wir in dem Menschengeschlecht, und doch ist es unbezweifelbar das blosse Werk der Natur. . . .

Die Natur giebt dem Menschen die Rachsucht und den Geist der Eitelkeit und die Leidenschaften der Unzucht. Wenn man mir daher für die Maxime: die Kinder müssen ihre Eltern ehren, keinen anderen Grund anführen könnte, als den, dass die Natur sie uns eingeprägt habe, so würde ich mich nicht zufrieden stellen; dieser Grund beweist zu viel. Ich würde diesen Grundsatz mit ebensovieler Schärfe prüfen, als wenn man mir gar nichts zu seinem Vortheil gesagt hätte, und der Grund meiner Annahme desselben wäre nur die Einsicht, dass er den Begriffen der gesunden Vernunft gemäss ist. Ein solcher Grund hat mehr Stärke als die Stimme der Völker. Selbst wenn sie mir in diesem Punkte entgegen wären: ich würde deswegen doch meine Ansicht nicht ändern."

Was sind denn auch die Stimmen der Völker? Welche Bedeutung kann man ihnen geben? „Die Völker denken nicht, sie prüfen nicht, was sie glauben. . . . Aber eine Stimme hat nur dann Autorität, wenn die Voraussetzung gegründet ist, dass man sich seines Geistes bedient hat; denn es ist einerlei, ob man keinen Geist hat, oder von seinem Geiste keinen Gebrauch macht. So haben z. B. die Griechen keinen Gebrauch von ihrer Vernunft, keine Anwendung von ihrem Genie in religiösen Dingen gemacht. Ihre Stimme hat daher nicht mehr Gewicht, als die der Götzendiener von Canada. Die Griechen haben sich in den den Gottesdienst betreffenden Dingen wie Kinder betragen. Mit Blindheit und kindischer Thorheit haben sie alle Märchen, alle gottlosen Albernheiten, die man ihnen in Betreff der Gottheit vortrug, angenommen. Sie haben nichts geprüft, nichts ihren Philosophen zur Prüfung vorgelegt."*

Der Gedanke Bayles ist also kein anderer als der richtige, echt philosophische: ob etwas wahr oder nicht wahr, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab. Der innere Sachgrund allein — der Gedanke entscheidet. Die Sache muss an und für sich selbst betrachtet werden, wenn man ihre Wahrheit erkennen will, unabhängig von den

* *Rép. aux quest.* p. 708–9. 713—14. 697.

Beziehungen auf den Menschen und anderen äusserlichen Gründen. Er will also die in seiner Zeit, welche Alles nur in Bezug auf den Menschen oder den menschenähnlichen Gott dachte, vergessene Kategorie der Beziehung auf sich selbst geltend machen.* So geläufig uns jetzt solche Gedanken sind, wie dass das Alterthum, die Uebereinstimmung der Völker keine Zeichen der Wahrheit sind, so setzten sie doch zu Bayles Zeit, wo diese Meinungen noch eingewurzelte Vorurteile waren, eine besondere Energie und Selbständigkeit voraus.

Wie hier gegen Bernard, so bewährt sich auch Bayle in seiner Polemik gegen die Theologen King und Jaquelot nicht nur als einen scharfsinnigen Denker, wie in seinem Streit mit dem Theologen Le Clerc über die plastischen Naturen, sondern auch als einen philosophischen Denker. King hatte in einer Schrift über den Ursprung des Uebels, um die Schwierigkeiten in dieser Materie zu heben zu dem gewöhnlichen Hausmittel der Theologie, dem freien Willen, seine Zuflucht genommen. Aber er erklärte die Freiheit nicht wie die Uebrigen; er billigte nicht die Lehre, welcher zufolge die Freiheit nichts ist als eine Freiheit vom Zwange, noch die, welche sie in der Gleichgiltigkeit bestehen lässt, noch die, welche den Willen dem letzten Acte des sogenannten praktischen Verstandes unterwirft. Er behauptet, dass die Freiheit eine Kraft ist, dieses oder jenes zu wählen, und zwar ohne alle Abhängigkeit von den übrigen Fähigkeiten oder Eigenschaften des freien Wesens und von den Beschaffenheiten der Gegenstände der Wahl. Er nimmt an, dass die Gegenstände nur in Folge der Wahl des freien Willens gut und angenehm werden, und dass folglich die Freiheit die Quelle des Glücks ist, aber dass man sich unglücklich macht, wenn man schlecht wählt. King verwirft demnach auch die Ansicht derjenigen, welche behaupten, dass Gott gewisse Dinge wählt, weil sie gut sind, und behauptet,

* S. über diesen Gegenstand auch *Continuation des pensées div.* p. 195—237, besonders die schöne Stelle § 33. Nr. 4. A.

dass die Güte (*la bonté*) der Dinge einzig von der Wahl Gottes abhängt; denn wenn Gott durch die Güte der Dinge selbst zum Handeln bestimmt wäre, so würde er ein gezwungen handelndes Wesen sein, was sich mit dem Begriffe seiner Freiheit nicht verträgt.

„Die Folge dieser Lehre wäre", entgegnet nun trefflich Bayle, „dass, ehe sich Gott zur Schöpfung bestimmte, er in der Tugend keinen Vorzug vor der Sünde erkannte, und dass ihm seine Ideen nicht zeigten, die Tugend sei der Liebe würdiger, als die Sünde. Eine Consequenz, welche den Unterschied zwischen dem positiven Rechte und dem Vernunftrechte aufhebt; es giebt daher nichts Unveränderliches, nichts Unerlässliches mehr in der Moral; es war Gott ebenso möglich, die Tugend zu befehlen, als das Laster, und wir können daher nicht wissen, ob nicht die Gesetze der Moral einst ebenso abgeschafft werden, wie die Ceremonialgesetze der Juden. Und so kommen wir denn geraden Weges auf die Vorstellung, dass Gott der freie Urheber ist, nicht nur von der Güte der Tugend, sondern auch von der Wahrheit und Wesenheit der Dinge. Aber diese Vorstellung, ob sie gleich von einigen Cartesianern geltend gemacht wird und in gewissen Fällen nicht ohne Nutzen sein mag, ist unvernünftig und stürzt uns in die schrecklichste Ungewissheit, sie führt zu der Behauptung, dass dieser Satz: zweimal drei ist sechs, nur da, wo und so lange, als es Gott gefällt, wahr ist, dass dieser Satz in einigen Theilen des Universums vielleicht falsch ist, oder vielleicht auch unter den Menschen schon im nächsten Jahre nicht mehr gelten wird; denn alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, kann, wie die Ceremonien der Juden, auf gewisse Orte und Zeiten beschränkt werden. Und diese Folgerung erstreckt sich auf alle Gesetze des Dekalogs, wenn die Handlungen, welche sie gebieten, ihrer Natur nach ebenso aller Güte ermangeln wie die Handlungen, welche sie verbieten." *

„Die absolute Wahlfreiheit, die King dem Menschen giebt,

* *Rép. aux quest* 658. 675—76.

widerspricht ebenso der Vernunft wie der Erfahrung. Denn bestätigt es nicht die Erfahrung, dass, wenn wir einem Gegenstand vor dem anderen den Vorzug geben, sich unsere Wahl stets auf die Ansicht von der Angemessenheit der Gegenstände stützt? Hoffen wir, dass ein Gegenstand, welcher durch seine innerlichen Eigenschaften uns keinen Vortheil verspricht, unser Glück sein wird, sobald wir ihm nur die Ehre erweisen, ihn zu wählen? Erfahren wir, dass, wenn wir glauben, gut gewählt zu haben, unser Glück nicht von der Beschaffenheit herkommt, die schon vorher dem Object unserer Wahl eigen war, sondern von der Beschaffenheit, die wir erst durch unsere Wahl hineingelegt haben? Und wenn es uns reut, einer Sache den Vorzug vor einer anderen gegeben zu haben, kommt es nicht daher, weil wir jetzt die Erfahrung machen, dass sie nicht die Eigenschaften hat, welche wir ihr zuschrieben und welche uns zur Wahl bestimmt hatten? . . . Wo ist also die menschliche Freiheit, welche nicht die Dinge wählt, weil sie ihr angemessen sind, sondern die Dinge angemessen macht, weil sie dieselben wählt?"

„Wie der Verstand eine natürliche Bestimmung oder Neigung zum Wahren überhaupt und zu jeder besonderen klar erkannten Wahrheit hat, so hat auch der Wille eine natürliche Bestimmung oder Neigung zum Guten überhaupt. Mehrere Philosophen behaupten deswegen, dass wir, sobald wir die besonderen Güter klar erkannt haben, genöthigt sind, sie zu lieben. . . . Es ist nichts weniger als ein Mangel in der menschlichen Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz oder Gleichgiltigkeit in Betreff des Guten im Allgemeinon hat; es wäre im Gegentheil eine entsetzliche Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, wenn man wirklich also reden könnte: es liegt mir wenig daran, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr bestimmt und entschlossen, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich kann gleichgiltig das eine ebensogut wie das andere thun. Wenn es nun aber eine gute und löbliche Eigenschaft ist, in Betreff des Guten überhaupt nicht gleichgiltig, sondern bestimmt zu sein: so kann es auch nicht ein Mangel sein, wenn man sich in Betreff eines be-

sonderen Gutes, von welchem wir aufs Klarste erkennen, dass es unser Glück ausmachen wird, genöthigt findet."

„Es scheint selbst eine nothwendige Folge zu sein, dass die Seele, wenn sie keine Freiheit der Gleichgiltigkeit gegen das Gute im Allgemeinen hat, auch keine solche in Bezug auf die besonderen Güter habe, in dem Momente wenigstens, wo sie apodiktisch urtheilt, dass dieselben für sie Güter sind. Was würden wir von einer Seele denken, welche sich rühmen könnte der Fähigkeit, die als Güter erkannten Güter nicht zu lieben, sondern selbst zu hassen, und welche spräche: ‚ich erkenne zwar klar, dass das für mich Güter sind, ich bin hierüber vollkommen im Reinen; indess ich mag sie nicht lieben, ich will sie hassen; mein Entschluss ist gefasst; ich führe ihn aus; ich habe zwar keinen Grund dazu, aber es beliebt mir eben, also zu handeln', was würden wir, sage ich, von einer solchen Seele denken? Fänden wir sie nicht weit unvollkommener und elender, als wenn sie nicht diese Freiheit, die King so anpreist, hätte?"

„Die Lehre, welche den Willen den letzten Acten des Verstandes unterwirft, giebt nicht allein eine vortheilhaftere Vorstellung von der Beschaffenheit der Seele, sondern sie zeigt auch, dass es viel leichter ist, auf diesem Wege den Menschen zur Glückseligkeit zu führen, als auf dem Wege der gleichgiltigen Freiheit; denn man braucht hier nur den Geist über seine wahren Interessen aufzuklären, und alsbald wird sich auch der Wille nach dem Urtheil der Vernunft richten. Aber wenn er eine von der Vernunft und klaren Erkenntniss der objectiven Beschaffenheiten unabhängige Freiheit hat, so ist er die uncultivirbarste Bestie von der Welt. . . . Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich sein: ihr werdet ihn aufklären, ihr werdet seinen Geist überzeugen, aber dessen ungeachtet wird sein Wille unbeugsam bleiben und unbeweglich, wie ein Felsen. . . . Ein Einfall, eine blosse Laune wird den Willen unerschütterlich gegen alle Vernunftgründe machen: es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gut zu lieben; es beliebt ihm, dasselbe zu hassen. Herr King täuscht sich also, wenn er die gleichgiltige Freiheit für das grösste Gut

hält, welches Gott dem Menschen geben konnte. Einen viel reelleren Werth hat eine Freiheit, welche immer den Aussprüchen der Vernunft folgt, und den Gegenständen, die sie klar als ihre Güter erkennt, keinen Widerstand leisten kann. Niemand, so viel mir bekannt, leugnet, dass die klar erkannte Wahrheit die Seele zur Beistimmung zwingt; die Erfahrung lehrt es. Wir können nie innerlich das leugnen, was uns als Wahrheit erscheint, noch innerlich bejahen, was als Lüge erscheint. Die Skeptiker, welche sich nicht der Evidenz der Objecte ergeben, thun es nur, weil sie zweifeln, ob die Evidenz ein gewisses Merkmal der Wahrheit ist; denn sie gestehen, wie alle anderen Menschen, ein, dass man gewissen Wahrheiten nicht seine Beistimmung versagen kann. Der Mangel an Freiheit in Bezug auf diese Wahrheiten ist keine Unvollkommenheit der menschlichen Seele; nein! es wäre vielmehr ein Mangel, wenn man sie leugnen oder in Zweifel ziehen könnte."

„Die wahren Liebhaber der Weisheit bestreben sich, von der Unbeständigkeit sowohl rücksichtlich ihrer Ansichten und Urtheile, wie rücksichtlich ihrer Willenshandlungen frei zu werden. Sie betrachten den Leichtsinn, mit welchem wir heute bejahen, woran wir morgen zweifeln, oder was wir nach zwei Tagen vollends verwerfen werden, als einen schimpflichen Fehler. Noch mehr ärgern sie sich aber über den Leichtsinn, mit welchem wir von der Liebe zur Gleichgiltigkeit, zur Verachtung, zum Hasse des einen und selben Gegenstandes in kurzer Zeit übergehen. Ihre Nachtwachen und Betrachtungen haben nichts Anderes zum Ziel als die Gewissheit, damit sie nicht mehr die Fähigkeit haben, zu bejahen und verneinen oder zu zweifeln, sondern entweder auf der Bejahung oder auf der Verneinung bestehen. Und was den Willen gar betrifft, so bestreben sie sich aus allen Kräften, die Handlungen desselben zu bestimmen durch die Erwerbung einer habituellen, angewöhnten Tugend, welche die Macht der Sünde verringert und endlich überwindet, und sie so determinirt, so fest im Guten macht, dass sie die unglückselige Fähigkeit, das Böse zu lieben, verlieren. Sie schätzen ihr

Glück nur nach den Fortschritten, die sie in dieser Angewöhnung der Tugend machen, und sie würden sich auf dem Gipfel der irdischen Glückseligkeit zu sein dünken, wenn sie schon in diesem Leben ein unauflösliches Band mit der Tugend verbände. Das stimmt traun! wenig mit den Ideen des Herrn King überein, welcher behauptet, dass die vernünftige Creatur nicht glücklich sein kann, wenn sie nicht die Fähigkeit besitzt, das Gute und Böse zu thun. . . . Wenn Adam im Stande der Unschuld wirklich so weise war, wie man gewöhnlich annimmt, so musste er nicht die Fähigkeit zu sündigen, sondern die Bestimmung zum Nichtsündigen als die Quelle seines Glückes sich wünschen. Er musste diese so sehr gerühmte Freiheit als ein feindliches Wesen in seinem eigenen Inneren ansehen und Gott bitten, ihn vor ihr zu bewahren. Die modernen Pelagianer nehmen keinen Anstand, zu behaupten, dass unsere gefährlichsten Feinde in unserem eigenen Busen verborgen sind.“*

„Es liegt eine unglaubliche Befriedigung in der Ueberzeugung, so fest in der Liebe zur Tugend zu sein, dass man jede sündhafte Versuchung, ohne auch nur im Geringsten zu schwanken, abweisen würde. Ein Mensch, welcher die Aufforderung zu einer seiner Pflicht, seiner Ehre, seinem Gewissen widersprechenden Handlung auf der Stelle mit der Antwort zurückweist, dass er eines solchen Verbrechens unfähig sei, und in der That auch dazu unfähig ist, ist weit mehr mit sich selbst zufrieden, als wenn er erst Bedenkzeit sich ausbittet und mehrere Stunden lang nicht weiss, welchen Entschluss er fassen soll. Kein Lob schmeichelt dem tugendhaften Manne mehr, als wenn man von ihm sagt, was Pyrrhus von einem berühmten Römer, dass es schwerer sei, ihn von dem Pfade der Tugend, als die Sonne von ihrer Laufbahn abzubringen. Also die Fähigkeit zu einer schlechten Wahl ist ein grosser Mangel; aber eine solche Determination oder Bestimmung zur guten Wahl, dass man überzeugt sein kann, man könne gar

---

* *Réponse aux quest.* p. 677—79. 682.

nicht anders handeln, ist eine sehr grosse Vollkommenheit, ja der höchste Grad der Tugend.“ *

Wahrlich, man kann nichts Besseres gegen den Irrwisch der gleichgiltigen, charakterlosen Wahlfreiheit, die heute noch, theils versteckt, theils offen, so Vielen im Kopfe spukt, vorbringen. So, wie Bayle, hätte jeder andere Philosoph geantwortet und antworten müssen. Auch Leibniz widerlegt durch die nämlichen Gründe die Freiheit der gesetz- und vernunftlosen Willkür. Merkwürdig ist ihre Uebereinstimmung in dieser Materie — eine Uebereinstimmung, die aber noch auffallender in Bayles Polemik gegen Jaquelot hervortritt, wo er nicht nur die nämlichen Gründe, sondern beinahe auch das nämliche Beispiel anwendet, welches Leibniz — fünf Jahre später — in seiner Theodicee gebraucht, und das Freiheitsgefühl betrifft, welches Descartes zuerst in neuerer Zeit als einen hinreichenden Beweis von der Realität der Freiheit aufgestellt hatte.

Bayle hatte in seinem Wörterbuch behauptet: „Wir haben keine deutliche Idee davon, dass ein Wesen, welches nicht durch sich selbst existirt, dennoch durch sich selbst handeln kann. Zoroaster würde daher sagen, dass der freie Wille, der dem Menschen gegeben wurde, nicht fähig ist, sich eine wirkliche Bestimmung oder Richtung zu geben, weil er gänzlich und unaufhörlich nur durch die Thätigkeit Gottes existirt.“ Jaquelot dagegen fand darin nicht die mindeste Schwierigkeit und warf Bayle ein: „Ich frage, ob wir nicht eine deutliche Vorstellung von unserer Existenz haben, wenn wir sagen: ich denke, also bin ich. Aber existiren wir deswegen durch uns? Es ist also ebenso leicht zu schliessen: ich erkenne und fühle klar und deutlich, dass ich thue, was ich will, in dem Umfang meiner Thätigkeitssphäre, also bin ich frei, ob ich gleich ebenso in Betreff des Handelns wie rücksichtlich der Existenz von dem Schöpfer abhängig bin.“

---

* *Rép. aux questions etc.* p. 666.

Aber gerade dieser Schluss, erwidert Bayle, lässt sich gegen Jaquelot umkehren, nämlich also: „Ich fühle klar und deutlich, dass ich existire und doch existire ich nicht durch mich; ob ich also gleich klar und deutlich fühle, dass ich dieses oder jenes thue, so folgt doch daraus noch nicht, dass ich es durch mich selbst thue. Bedenket doch, dass wir durch das klare und deutliche Gefühl von unserer Existenz nicht unterscheiden, ob wir durch uns selbst existiren oder von einem anderen Wesen unsere Existenz haben. Wir erkennen dieses nur auf dem Wege der Reflexion, d. h. dadurch, dass wir nachdenken über unser Unvermögen, uns so lange als wir wünschen zu erhalten und von der Abhängigkeit der uns umgebenden Wesen zu befreien. Es ist selbst gewiss, dass die Heiden nie gekommen sind zur Erkenntniss der wahren Lehre, nämlich, dass wir aus Nichts gemacht sind, dass selbst in jedem Augenblick unsere Existenz aus dem Nichts hervorgezogen wird. Sie waren in der irrigen Meinung, dass alle Substanzen im Universum durch sich selbst existiren, dass sie nie vernichtet werden können, und nicht an und für sich selbst, sondern nur rücksichtlich ihrer Modificationen, welche dem Untergange unterworfen sind, von äusseren Ursachen abhängig sind. Kommt dieser Irrthum also nicht daher, dass wir nicht die uns erhaltende Thätigkeit des Schöpfers fühlen, wohl aber fühlen, dass wir existiren, und zwar auf eine Weise, die uns ewig in Unwissenheit rücksichtlich der Ursache unseres Wesens lassen würde, wenn uns nicht andere Erkenntnisse zu Hilfe kämen? Gestehen wir also auch ein, dass das klare und bestimmte Gefühl von den Handlungen unseres Willens uns nicht erkennen lässt, ob sie von uns selbst kommen oder von ebenderselben Ursache, die uns die Existenz giebt. Man muss seine Zuflucht zur Reflexion oder zum Nachdenken nehmen, um diesen Unterschied zu erkennen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, wir kämen durch rein philosophisches Nachdenken nie darüber zu einer begründeten Gewissheit, dass wir die wirkende Ursache unserer Willensacte sind, denn Jedem, der sorgfältig die Sache untersucht, leuchtet ein, dass, wenn wir rücksichtlich des Willens nur ein

leidendes Wesen wären, wir dieselben Gefühle erfahren würden, die wir dann haben, wenn wir frei zu sein glauben."

„Nehmen wir zum Scherze an, Gott habe die Gesetze der Einheit der Seele und des Leibes so geordnet, dass alle Modalitäten der Seele, ohne Ausnahme auch nur einer einzigen, nothwendig unter einander verbunden sind mit den sie vermittelnden* Modalitäten des Gehirns, so werden wir die nämliche Erfahrung machen, als wenn wir annehmen, dass wir frei sind: es wird in unserer Seele von der Wahrnehmung der sinnlichen Objecte an, die ihr erster Act ist, bis zu den festesten Willensentschlüssen, die ihr letzter Act sind, die nämliche Gedankenfolge stattfinden. Es wird in dieser Reihenfolge das Gefühl der Vorstellungen, das der Bejahungen, das der Unentschlossenheit, das der *velléités,* der unentschiedenen, der *volitions,* der entschiedenen Willensbestimmungen vorkommen. Denn mag der Willensact uns durch eine äusserliche Ursache eingedrückt oder ein Produkt von uns selbst sein, es ist auf gleiche Weise wahr, dass wir wollen, und fühlen, dass wir wollen; und da diese äussere Ursache so viel Vergnügen wie sie will in den uns eingedrückten Willensact mit einmischen kann, so werden wir bisweilen ein unendliches Wohlgefallen an unseren Willensacten empfinden, und mit Freuden erfahren, dass sie uns an das Ziel unserer heissesten Wünsche und Neigungen führen. Wir werden keinen Zwang fühlen; bekannt ist der Spruch: Der Wille kann nicht gezwungen werden. Aber ist es nicht klar, dass auch eine Wetterfahne, der man stets die Bewegung gegen einen gewissen Punkt des Horizonts und zugleich die Lust, sich dahin zu richten, eindrückte, überzeugt wäre, dass sie sich von selbst bewegte, um das vorgesetzte und erwünschte Ziel zu erreichen? Ich setze nämlich voraus, dass sie nichts von Winden oder einer sonstigen äusseren Ursache wüsste, die zugleich ihre Lage und ihr Verlangen ändern könnte. Aber wir Menschen befinden uns nun gerade von Natur aus in der Lage dieser Wetterfahne. Wir wissen nicht, ob nicht eine unsichtbare

* Etwas dunkel sind die Worte: *avec l'interposition des modalités de cerveau.* A.

Ursache uns successiv von einem Gedanken zum anderen führt. Es ist daher natürlich, dass die Menschen glauben, sie bestimmen sich selbst. Aber es bleibt zu untersuchen, ob es mit dieser Ueberzeugung ebenso ist, wie mit ihrer Ueberzeugung in unzählig anderen Dingen, welche sie ohne vorhergegangene philosophische Betrachtungen, bloss in Folge eines gewissen Instinctes, gläubig annehmen. Weil es nun aber zwei Hypothesen über die Freiheit des Menschen giebt, die eine, dass er nur ein leidendes Wesen ist, die andere, dass er thätige Kräfte hat, so kann man vernünftiger Weise nicht der zweiten den Vorzug vor der ersten geben, solange man nur Beweise aus dem Gefühle bringt; denn die Gefühle sind gleich, es mag die eine oder andere Hypothese wahr sein. Ein lebhaftes Gefühl von der Thätigkeit unserer Seele, welches Descartes zuerst zum Beweise der Freiheit anführte, ist demnach ein sehr schwacher Beweis.“ *

„Wenn die Menschen sich nach Jaquelots Princip richteten, welchem zufolge schon ein blosses Gefühl Beweis einer Wahrheit ist, so würden sie nie glauben wollen, was die gesunde Philosophie uns lehrt, dass nämlich die Farben nicht in den Objecten des Gesichts sind, die Süsse nicht im Zucker, der Geruch nicht in der Rose, die Wärme nicht im Feuer, dass ferner die Erde sich um ihr Centrum dreht; denn ein sehr klares und deutliches Gefühl sagt uns das Gegentheil von allen diesen philosophischen Lehren. Es giebt ganze Nationen, die jeden Menschen geradezu für einen Träumer oder Narren ansehen würden, wenn er die Behauptung wagte, dass die Weisse, die wir auf den Schnee blickend wahrnehmen, nicht in dem Schnee und dass die Sonne unbeweglich ist. Alle Gründe, die man nur immer gegen ihre Meinung vorbringen würde, um sie ihnen zu entreissen, würden ihnen für abstracte und chimärische Gedanken gelten; sie würden, wie Jaquelot, sagen, dass sie sich nicht durch solche Subtilitäten ihre innigsten und klarsten Gefühle wollten nehmen lassen.“ **

* *Rép. aux quest.* p. 785. 786.

** *Rép. aux quest.* p. 792.

Nicht ohne Interesse ist es, Bayle, nachdem wir ihn im Kampf mit den rationalistisch orthodoxen Theologen betrachtet haben, nun auch in der Berührung mit einem Mystiker zu erblicken. Hier jedoch nur eine Probe davon, wie er Poiret's mystisch sophistische, scheinbar tiefe Sündenfallstheorie kritisirt.* „Was der Verfasser in Betreff der Freiheit des nicht gefallenen Menschen bemerkt, dass er so viel Kraft gehabt habe, dem Willen Gottes zu widerstehen, und zwar in der Art, dass die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ihren Erfolg nicht verfehlt haben würde, wenn nur der Mensch nicht widerstanden hätte, dass es aber doch zugleich keine positive Kraft sei, die göttliche Einwirkung aufzuheben, oder ihr zu widerstehen, das, sage ich, geht über meinen Verstand; denn ich habe keinen Begriff von einem Widerstande, welcher nicht einen positiven Gegensatz gegen die Handlung, der widerstanden wird, ausdrückt. Der Stein widersteht der Bewegung in die Höhe, weil die Ursache der Schwere ihn zu einer Bewegung bestimmt, deren Richtung gerade der Bewegung entgegengesetzt ist, welche der Mensch dem Stein mittheilen will, indem er ihn in die Höhe hebt. Noch deutlicher ist dies in Betreff der Geister. . . . Sie widerstehen uns durch Handlungen, die im Gegensatze zu den Handlungen stehen, die wir in ihnen hervorbringen möchten. Wenn man von einem stumpfsinnigen Menschen sagt, dass er allem Unterrichte widersteht, so heisst das nichts anderes als: seine Gehirnfibern sind so beschaffen, dass die Lebensgeister sie anders modificiren, als es zur Erlernung irgend einer

* Die Anführungen gehören einer Erstlingsschrift Bayles, deren die biographische Einleitung Abschn. 7 Seite 26 in der Fussnote erwähnt. Pierre Poiret selbst betreffend, wäre noch hinzuzufügen, dass er 1646 zu Metz geboren, und nach erledigten Studien zu Basel 1668 reformirter Prediger in Heidelberg und dann bei Zweibrücken war. Durch die Kriegsereignisse 1676 aus der Pfalz vertrieben, lebte er mehrere Jahre in Holland, dann in Hamburg. Hier durch seine zur Mystik neigenden Schriften der Ortsgeistlichkeit verdächtig geworden, begab er sich gegen Ende der achtziger Jahre nach Rhynsburg bei Leyden, wo Spinoza einige Jahre vor seiner Uebersiedelung nach dem Haag zugebracht. Poiret starb 1719 in Rhynsburg.

Wissenschaft nöthig ist; aber dieser Widerstand ist, obwohl unfreiwillig, etwas sehr Positives. Wenn also die Seele Adams der Handlung Gottes widerstehen konnte, so konnte er den Handlungen Gottes entgegengesetzte Handlungen hervorbringen. Jeder Widerstand ist eine positive Handlung; also war es auch Adams Widerstand. Dies bestätigt sich aber noch mehr dadurch, dass Adam nur einer bekannten oder unbekannten Sache widerstehen konnte. Aber einer unbekannten Sache konnte er keinen Widerstand leisten; denn wie sollte ein erkennend thätiges Wesen dem sich entgegensetzen, was es nicht kennt und wovon es nicht weiss, ob es ihm gut oder nicht gut ist? Also nur einer bekannten. Aber wenn dies der Fall war, so widerstand er ihr nur, weil er sie als ein Uebel für sich erkannte: also war seine Verwerfung ein positiver Act."

„Poiret sagt weiter, dass das Böse, welches er als den Zustand bezeichnet, wo der menschliche Geist auf sich selbst gerichtet ist, sich so ansieht, als wäre er von und aus sich selbst, keine Ursache habe; denn alles Positive komme nur von Gott, aber Gott könne nicht Ursache des Bösen sein. Aber ich begreife nicht, wie die Form (das Wesen) des Zustandes, wo die Seele nach sich selbst strebt, auf sich selbst nur sieht, über sich selbst verfügt, als wäre es etwas aus sich selbst, einfach Nichts sein soll. Denn in diesem Zustande denkt der menschliche Geist ebenso positiv, so real, als wenn er an Gott denkt; obgleich ein unendlicher Unterschied rücksichtlich der Realität der Gegenstände stattfindet: so ist doch kein Unterschied vorhanden rücksichtlich der Realität der Form oder des formalen Wesens der Handlungen, welche die Seele thut, sie mag an sich oder an etwas Anderes oder an Gott denken. Sind denn die Einbildungen im Delirium nicht ebensogut Realitäten, wie im Zustande der Gesundheit? Wenn also die Seele aus dem Zustande der Nichtrichtung auf sich in den Zustand der Richtung auf sich selbst überging, so war dies unmöglich ohne einen positiven Act, und folglich dieser Zustand nicht Nichts." „Ueberdem, wenn die Sünde Nichts ist, wie kann sie denn erkannt werden? wie kann nach einer

Ursache derselben gefragt werden? Hat denn das Nichts Eigenschaften, eine Ursache, einen Begriff?“ *

Aber so positiv, so philosophisch Bayle da ist, wo er unphilosophische Meinungen und Vorstellungen bekämpft, oder wo er es mit dem Negativen, den Schwächen einer bestimmten Philosophie zu thun hat: so unbefriedigend, so negativ ist er da, wo er mit dem Positiven einer Philosophie in Berührung kommt, und wo er den Gedanken unabhängig betrachten, wo er ihn an und für sich bestimmen soll. Hier spielt er meist den Skeptiker, den Zweifler, und zwar nicht selten den Zweifler zur Unzeit, den Zweifler ohne objectiven Grund, den Zweifler aus Luxus, den Zweifler aus blosser Lust zum Zweifeln, und macht so uns und sich selbst wieder irre an seinen besten Gedanken,** bringt es zu keiner bestimmten philosophischen Ueberzeugung.

Man rechnet ihn daher gewöhnlich geradezu zu den Skeptikern. Aber damit ist Bayle nicht gefasst, nicht begriffen. Es kommt auf die nähere Bestimmung seines Skepticismus an. Die modernen Skeptiker waren fast alle Männer ohne philosophischen Geist, ohne Interesse für die Philosophie, und eben deswegen Skeptiker. Aber Bayle unterscheidet sich wesentlich von ihnen. Bayle hat unverkennbar einen philosophischen Geist, ein entschiedenes philosophisches Interesse im Allgemeinen. Er treibt jeden Gegenstand bis

* Trefflich — ebenso scharfsinnig und gründlich wie Leibniz — widerlegt Bayle auch das Princip der Willkür, welches bekanntlich auch Poiret's Princip war. Zur Probe nur eine Stelle. „Wenn Gott irgend welche Bestimmungen oder Entscheidungen in Bezug auf die Natur und Beschaffenheit der Dinge getroffen hat, so mussten sie ihm in gewissem Sinne bereits bekannt sein. Denn bei allen denkenden Wesen verhält es sich, wie wir bestimmt wissen, so, dass sie von dem, was Gegenstand ihres Wollens ist, auch eine Kenntniss haben. Wer von Gott das Gegentheil behauptet, spricht etwas aus, von dem er sich gar keine Vorstellung machen kann. Denn niemals lässt sich verstehen, wie Gott habe Gesetze geben können für Dinge und Vorgänge, die ihm völlig unbekannt waren.“ *Oeuvres diverses, Tome* IV, p. 155. A.

** S. z. B. in Betreff der Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Acten der Willkür: *Contin. des pensées div.* p. 348. A.

auf seine metaphysische Spitze hinauf. Er schreibt selbst an einen Freund (vom 26. Nov. 1683): „Ich finde, dass Sie sehr schöne Grundsätze hegen und ungemein gefällt mir besonders der letztere, wo Sie zeigen, dass die genaue und volle Erklärung der geringsten Sache nothwendig zur höchsten Metaphysik führt. Schon längst habe ich das gegen einige meiner Zuhörer behauptet, die sich darüber beklagten, dass ich in rein physikalischen Fragen mich bis zu Abstraktionen versteige. Anderswie ist es unmöglich, irgend einer Sache versichert zu sein.“ *

Bayle befriedigt die Empirie nicht; er weiss, dass sie nichts ohne Philosophie, ohne Metaphysik ist; er erklimmt daher ihre Höhe, aber so wie er oben ist, wird ihm die Luft zu dünne, zu irrespirabel; er hält es in ihr nicht aus; er hat, so zu sagen, kein metaphysisches Sitzfleisch. Er kann dem Gedanken als solchem keinen Bestand, keine Dauer geben: er entschwindet ihm wie ein Schatten, so wie er ihn festhalten will; er begiebt sich daher sogleich wieder aus den Höhen der Metaphysik in die ihm heimlicheren Thäler der Empirie herab. Der Charakter seines Volksgeistes spiegelt sich in ihm ab. Was Bacon von dem menschlichen Geiste überhaupt sagte, dass er vom Besonderen zum Allgemeinen auffliege, aber dann sogleich wieder vom Allgemeinen ins Sinnliche herabfalle, das gilt insbesondere von dem Geiste der französischen Nation.

Schon Descartes machte diesen Gang. Bayles Skepticismus, den man gewöhnlich nur auf seine Rechnung allein bringt, ist daher insofern nur der Ausdruck des normalen Verhältnisses, in welchem der Geist des französischen Volks zum metaphysischen Gedanken steht. Seine skeptischen Aeusserungen sagen nur mit Worten aus, was die Handlung Descartes' schon ausdrückt, wenn er, mit den Schwierigkeiten der Metaphysik aus eigener Erfahrung vertraut, so geschwinde als möglich aus ihr herab sich in die Werkstätte der Physik und Mechanik begiebt. Die Zweifel Bayles sind insofern

* *Lettre* 59. *Oeuv. div. Tome* IV. p. 608.

echte Cartesianer; sie sind nur offene, ehrliche Eingeständnisse von den Schwierigkeiten, die sich in der Bestimmung eines Gegenstandes darbieten. Bayle ist kein dogmatischer Skeptiker — er ist auch Skeptiker gegen den Skepticismus; so sehr Bayle die eigenen Leiden und Aporien — wie denn das in der Natur des Menschen liegt — zu Leiden der menschlichen Natur und Vernunft überhaupt macht, so ist er doch ein zu flüssiger, beweglicher, antidogmatischer Geist, als dass man diesen Confessionen des Skepticismus — wir abstrahiren hier von den muthwilligen, gemachten Schwierigkeiten, die psychologisch aus der steten Beschäftigung mit wahren Schwierigkeiten oder sonstwie zu erklären sind — nicht die Bedeutung von pathetischen Ausrufungen und Seufzern, die der jedesmalige Gegenstand im Drange der Schwierigkeiten ihm auspresste, geben dürfte. Man darf wenigstens dem Skepticismus Bayles keine andere Bedeutung theoretisch geben, als er factisch hat.

Es ist falsch, wenn man Bayle damit zu charakterisiren glaubt, dass man die allgemeinen Sätze heraushebt, wo er vom Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, von ihren Schwächen u. s. w. spricht. Solche Sätze können nur da charakterisiren, wo wirklich ihr Verfasser seinen Geist in ihnen ausgedrückt hat, wie wenn einer das Unvermögen der Erkenntniss zu einem dogmatischen Princip macht, und dieses nun förmlich zu beweisen sucht. Wie Bayles Philosophie eine occasionelle, so ist auch sein Skepticismus ein occasioneller: er ist wenigstens kein geschworener, kein systematischer Skeptiker, wenn er auch gleich gelegentlich den Skeptiker von Profession macht, dessen Geschäft es ist, überall Zweifel zu erheben.

Seine Zweifel sind verflochten in die Untersuchungen schwieriger, wenigstens für seine Zeit schwieriger Materien und bedingt durch den Wechsel und die Vielartigkeit der Gegenstände, die ihn, wie namentlich in seinem *Dictionnaire*, in Anspruch nehmen. Es gehört also mit zur Charakteristik der Zweifel Bayles, dass sie sich grösstentheils an bestimmte Veranlassungen, an bestimmte Gegenstände und deren

Schwierigkeiten anknüpfen. Bayle erfordert daher eine ganz andere Darstellung, als ein Leibniz, ein Spinoza. „Jedem das Seine" ist das erste Gesetz der Gerechtigkeit, wie der Wissenschaft. Diese stellten unabhängig ihren Geist in allgemeinen Gedanken dar. Er fordert aber auch eine ganz andere Darstellung, als ein dogmatischer Skeptiker, wie etwa Huet. Bayle ist ein in der Mannichfaltigkeit seiner Thätigkeit zu ergreifender Geist; man kann nicht sagen, was er ist, ohne ihn im Besonderen zu geben. Der Begriff ist unendlich, wenn er der wahre; man kann ihn in keinem Satze, keiner einfachen Definition geben: je specieller, je bestimmter, desto besser, wenn der Gegenstand eben diese Specialität erfordert.

Die Zweifel Bayles lassen sich nicht für sich selbst herausreissen und darstellen, abgesondert von ihren Gegenständen. Seine Zweifel müssen daher unterschieden werden in theologisch philosophische und allgemein philosophische Zweifel. Sein Skepticismus in erster Beziehung war, für ihn wenigstens, eine historische Nothwendigkeit. Die Vernunft musste, je Treffenderes, je Unüberwindlicheres sie gegen die Glaubensvorstellungen gesagt hatte, um so mehr, aus Respect gegen den Glauben, wieder zurücknehmen, was sie gesagt. Die Widersprüche, die Bayle z. B. zwischen dem Begriffe der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und dem Betragen des theologischen Gottes in den den Sündenfall betreffenden Angelegenheiten aufgezeigt, waren unmöglich aufzulösen, weil die Grundvorstellungen, die Principien als unverletzlich dastanden, geheiligt waren, und die Folgen, die sich aus ihnen ergaben, eben nur vermieden werden konnten, wenn die Grundvorstellungen aufgegeben, wenn Gott selbst anders gedacht wurde.

Aber diesen Schritt mochte, konnte und durfte Bayle nicht thun. Er mochte nicht, weil er stets den Charakter eines anspruchslosen Privatmanus behauptet, der seinem Geiste keine öffentliche Bedeutung, keine Bedeutung im Namen und Berufe der allgemeinen Menschheit giebt, seine Vernunft nicht als Vernunft, sondern nur als eine subjective Meinung betrachtet und ausgiebt. Er konnte nicht, weil er gebunden

war, gebunden schon durch natürliche Bande und Verhältnisse an den Glauben seiner Zeit. Nur ein schon von Natur freier, ausser dem Glauben geborener, daher schon äusserlich dazu berufener und berechtigter Mann, wie Spinoza, konnte eine wesentlich andere, grundfreie Anschauung der Gottheit zum Vorwurfe der Menschheit machen. Er durfte aber auch nicht, weil es im Plane der Erlösung der Vernunft lag, dass sie allmählig sich entwickelte, dass sie einen natürlichen Gang ging, dass sie selbst innerhalb des Glaubens und aus dem Glauben heraus mit Anerkennung desselben sich emporbildete.

Der Skepticismus in dieser Beziehung war daher, wie eben gesagt, eine historische Nothwendigkeit für Bayle; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er musste der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewusstsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus. Die bedeutendste Stelle in Bayles Schriften — die bedeutendste nicht nur der Quantität, sondern auch Qualität nach — nimmt aber der Skepticismus dieser Art ein — dieser Skepticismus nicht im eigensten vollsten Sinne seines Geistes, dieser, der nicht die Beziehung Bayles unabhängig auf sich selbst ausdrückt, sondern nur seine Beziehung auf eine ihm an sich äusserliche, aber respectirte Macht. Kurz, dieser Skepticismus fällt ganz auf die Bedeutung zurück, die das Verhältniss Bayles zum Glauben hat, ist nur ein Ausdruck des früher betrachteten Zwiespalts von Glaube und Vernunft. Allerdings pflegt dieser Skepticismus auch seine Grenze zu überspringen, und ein Geist, der so in der Klemme ist, dass er die tollsten Sprünge und Manöver machen, das Positive verneinen, und das als negativ Erkannte bejahen, also seine Vernunft zum Besten halten muss, nimmt auch im Uebrigen diesen Charakter an. Der Geist ist in einem unbehaglichen, ironischen Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst, seinen Aerger darüber, seine Ironie wird er nothwendig auch auf andere, ganz unschuldige Dinge übertragen.

Was nun Bayles philosophischen Skepticismus betrifft, so

hängt er auch einerseits mit seinem Verhältniss zur Theologie zusammen. Wo gewisse religiöse Dogmen als Wahrheiten angenommen und respectirt sind, und zwar als Wahrheiten im höchsten Sinne, als solche, an die die ewige Seligkeit gebunden ist, da ist die Philosophie nur ein Divertissement, ein Plaisir, ein Spass — nur eine Beschäftigung mit Nebendingen, mit Adiaphoris. Wo das Wichtigste längst schon ausgemacht und entschieden ist, da bleiben dem philosophischen Geiste nur Bagatellen übrig, die er, wenn er nicht ein Kleinigkeitsgeist sein, nicht in den scholastischen Pedantismus verfallen will, nicht mit Ernst als Wichtigkeiten, sondern auch als Bagatellen betreiben muss und betreiben wird, wenn er nur einigen Mutterwitz hat. Unter dem Krummstab des Dogmas mag wohl gut leben, gut essen und trinken sein, aber gut denken ist nicht unter ihm. Alles oder nichts, heisst es hier. Nur wo der Mensch den Glauben verliert, wo er sich ausleert, wo er Nichts in sich hat, nur in dieser Noth entspringt ein philosophisches Bedürfniss, wird die Philosophie eine Nothwendigkeit, eine Unentbehrlichkeit, welche die höchsten Kräfte des Menschen aufruft und in Anspruch nimmt, nur da wird es Ernst, verzweifelt Ernst mit ihr, da hört sie auf, eine gleichgiltige Thätigkeit zu sein. Eine Thätigkeit mit wahrem Interesse und darum eine uranfängliche Thätigkeit — denn auf das Höchste nur, auf das Erste, das Ursprüngliche kommt es an, nur das Interesse an ihm ist wahres Interesse — wird die Philosophie in neuerer Zeit eigentlich erst in Kant. Die Philosophie vor ihm, in Descartes und Leibniz, hat noch den Charakter der Gleichgiltigkeit gegen die Philosophie an sich. Sie sprechen ihre Gedanken nur als subjective Meinungen und Hypothesen mit einer gewissen *légèreté* und Gleichgiltigkeit gegen sie aus. Das Dogma ist noch als das höchste Interesse vorausgesetzt, oder wenigstens diese Voraussetzung in den Gemüthern der Menschen respectirt. Die Philosophie hat nur die Bedeutung einer Liebhaberei. In Leibniz ist wohl die Philosophie lebendiger geworden, sie ist mehr ins Fleisch gedrungen, sie circulirt hier nicht mehr

bloss in den Extremitäten, sie steigt zum Centrum empor, aber es sind nur augenblickliche, verschwindende Congestionen gegen den Kopf.

Im Zusammenhang mit dieser Gleichgiltigkeit der Philosophie gegen sich selbst zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie müssen wir nun auch Bayles Skepticismus erkennen. „Ich erkenne mich", sagt er selbst, „in dem, was man von meiner Art zu philosophiren sagt, und ich gestehe, dass, die religiösen Wahrheiten ausgenommen, ich die anderen Streitigkeiten nur als ein geistiges Spiel ansehe, wobei mir die Entscheidung für oder gegen gleichgiltig ist. Wenn die, mit welchen ich zu leben habe, beim Peripatetismus ihre Rechnung besser finden, als beim Gassendismus oder Cartesianismus, so lasse ich sie dabei im Frieden, ich bin darum nicht weniger ihr Freund und Diener, ich habe gar nichts dagegen, dass man mir widerspricht, und sobald sich eine grössere Wahrscheinlichkeit darbietet, so trete ich ihr bei ohne Mühe, ohne Scham. Von jeher war das der Geist der akademischen Philosophen." *

Allerdings sind die Bedingungen seines Skepticismus damit noch nicht erschöpft. Die Beschaffenheit seiner Zeit überhaupt und Individualität muss wesentlich in Betracht gezogen werden. Die seiner Individualität am meisten entsprechende Thätigkeit, die Stoff- und Grundthätigkeit ist die litterarische, wobei die philosophische die Bedeutung des Zusehens, der Kritik und Reflexion hat. Die abhängige Thätigkeit ist die philosophische, die selbständige die litterarische. Ohne litterarische Neuigkeiten zu leben, ist ihm unmöglich. Sein ganzes Leben, sein ganzer Briefwechsel, der, mit Ausnahme politischer Neuigkeiten, fast nur aus Mitteilungen von litterarischen Neuigkeiten besteht, bestätigt dies. Bayle hat keine Zeit zum anhaltenden Philosophieren. Sein Skepticismus ist Mangel an Zeit, freilich wie gewöhnlich, auch Mangel an Kraft. Er ist kein gesammelter Denker. Der Philosoph muss sich auf Weniges beschränken können, er muss ein

* *Cab. chim.* p. 676.

litterarischer Diogenes sein, oder sein können. Ist ihm die Beschäftigung mit Litteratur zu seinen Zwecken erforderlich, so sind seine Wahlsprüche: „aus Einem erkenne Alle"; „aus der Klaue den Löwen". Ihm genügt ein wohlgelungenes Exemplar. Die Gattung interessirt ihn wohl; die fasst er scharf ins Auge, aber die Vielheit der Arten, die sich nur in unwesentlichen Dingen unterscheiden, interessiert ihn nicht, geschweige die blosse Varietät.

Der Philosoph muss, wie Spinoza, auch auf dem Lande leben können. Bayle konnte es nicht. Es war ihm hier zu langweilig. Er schöpfte den Stoff nur von Aussen. Am liebsten hätte er in Paris gelebt. Nur seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion hielt ihn, wie er sagte, in Holland auf. Wie innerlich, so unterdrückte oder beschränkte er auch hier, seiner Religion zu Liebe, seine ursprünglichen Triebe und Neigungen. Bayle bildet daher den schneidensten Gegensatz zu Spinoza; Leibniz ist die Mitte zwischen beiden. Spinoza ist Baylen ein wahrer Stein des Anstosses; er ist selbst ungerecht gegen ihn; freilich gehört es auch zum guten Ton der Orthodoxie, ihn zu bekämpfen. Spinoza war das Lamm, das die Sünden der Philosophen, die halb auf seinem, halb auf dem Standpunkt der Orthodoxie standen, geduldig auf sich nehmen musste; in seinem Blute suchten sie sich von der Schuld oder wenigstens von dem Verdachte der Ketzerei rein zu waschen. Aber es giebt auch keinen schärferen Gegensatz, als Bayle und Spinoza: Bayle, der litterarische Nimmersatt, Spinoza, der in sich selbst befriedigte Denker, Bayle, der Journalist, der Galanterie- oft auch Trödelwaarenhändler,*

* Die hier Bayle im Gegensatz zu Spinoza gegebenen Prädicate mögen seine eigenen Aeusserungen über sich selbst rechtfertigen. *Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remèdes blanchissent. C'est une hydropisie tout pure. Plus on lui fournit et plus elle demande.* (*Lettre* 7 à Minutoli v. 1673.) *De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle* (nämlich die eines Journalisten) *qui revient le mieux à mon humeur.* (*Lettre* 88.) Mehrere Personen, besonders Pariser, riethen inständigst Bayle nicht eine blosse Zeitung für Gelehrte, sondern ein Mittelding zwischen Zeitungsnachrichten und gelehrten Zeitungen

Spinoza, der stille Opticus. Der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen der Einheit und Vielheit, der Einfachheit und Mannichfaltigkeit. Bayle konnte daher unmöglich Spinoza begreifen. Das Element, in dem sich Spinoza bewegt, ist Bayle ein absolut fremdes, widerwärtiges Element. Die vielheitslose Einheit und die einheitslose Vielheit sind die Extreme, die sie ohne irgend einen Mittelbegriff aus der Leibnizischen Philosophie von einander trennen.

Nichts ist nachlässiger, als Kritiken zu berücksichtigen, ohne den, von dem sie ausgehen, zuvor einer genauer Prüfung zu unterwerfen und ihn zu fragen: wer bist du denn? Lass dich doch einmal bei Lichte besehen. Hast du denn auch nur die entsprechende Individualität, die Kraft, dich über deine Schranken hinaus in einen Anderen hinein zu denken, der dir vielleicht schon aus persönlichen, seiner Sache fremdartigen Gründen ein widerwärtiges Ding ist? Hätte Jacobi den Bayle in seiner Totalität gewürdigt oder wenigstens in Beziehung auf seine Kritik von Spinoza in Erwägung gezogen, so würde er ihr nicht einmal die Bedeutung gegeben haben,

herauszugeben, damit auch Leute von Geist, aber ohne Gelehrsamkeit, sich an der Lectüre ergötzen könnten und der Abgang der Zeitschrift gesichert sei: *il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularités, quelques petites railleries, des nouvelles de roman et des comédies.... Comme je dois m'acommoder à toute sorte d'esprits, il est certain qu'il faut éviter la sécheresse.* (*Lettre* 63.) Aber keineswegs accommodirt sich Bayle dem Geschmack seiner Leser aus selbstgefälliger Eitelkeit, sondern lediglich aus Galanterie gegen sie, aus feinem Pflichtgefühl, welches etwa also in ihm räsonnirte: Ihr bringt mir das Opfer, mich zu lesen, also muss ich auch euch zur Entschädigung etwas zum Besten geben. Endlich: *j'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalités et qui travaille* ex professo *à ces recherches, à parcourir les Lettres de* Guy Patin. (*Lettre* 125.) Aber der Begriff der Personalien ist ein ebenso weiter als unbestimmter Begriff, wie der der Persönlichkeit; unterschiedslos nimmt er die werthvollsten Dinge und die bedeutungslosesten Trödelwaaren in sich auf. A.

Der soeben genannte Guy Patin, geb. 1602, gest. 1672, war s. Z. ein hochangesehener Arzt, bedeutend überdies durch seine vorhin erwähnten Briefe, die für die wichtigeren Vorgänge der Zeit, der sie angehören, sowie für die Geschichte der Medicin während eines halben Jahrhunderts (1620—70) von Belang sind.

die er ihr in seiner Schrift über Spinoza gab. Bayles Kritik von Spinoza beruht nämlich hauptsächlich darauf, dass er den Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, ausser Augen lässt, von ihm wegsieht, und nur das formelle Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, wie darunter jedes Ding gebracht werden kann, ins Auge fasst. Der Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, ist ein unendlicher, die einzige, die absolute Substanz; alle die lächerlichen Consequenzen, die Bayle daraus zieht, finden nur statt, weil sich unwillkürlich in seinem Geiste an die Stelle der unendlichen Substanz ein beschränktes, einzelnes, individuelles Ding setzt, wie es auch als das Subject oder der Träger dieses Verhältnisses gedacht werden kann. Die Substanz ist dem Spinoza nur das innere Zeichen, mit dem er den unendlichen Gegenstand fasst und ausdrückt, aber Bayle nimmt das Zeichen für die Sache selbst, obgleich Bayle darin Recht hat, worin Spinoza Unrecht, nämlich, dass dieser das Verhältniss der Substanz und der Accidenzen genau in dem Sinne, in welchem dieses Verhältniss damals von der neueren Philosophie gefasst wurde, gebraucht und für das absolute Verhältniss nimmt.[22]

Die nähere Beschaffenheit der Zeit, in welcher wir Bayle zu ergreifen und würdigen haben, hängt zusammen mit dem, was früher schon über die Bedeutung der Philosophie in dieser Zeit gesagt wurde. Der menschliche Geist hatte einen unbegriffenen Hintergrund an der Natur und einen unbegriffenen Vordergrund an dem Glauben. Zwischen diesem Hinter- und Vordergrunde — beide Abgründe für sie — stand stutzig die menschliche Vernunft. Unbegriffen war der Ursprung des Glaubens — eine Offenbarung schlechtweg, eine Autorität ohne Grund, ein positives Gesetz — unbegriffen, fremdartig das Wesen der Natur. Der subjective oder persönliche Gott war das Universalprincip — kein Funke von Verstand, von Sinn für den Spinozischen Gott, d. h. für das göttliche Wesen, ohne einen persönlichen Träger desselben — verständlich, begreiflich war nur, was im Sinne der Subjectivität oder Persönlichkeit, der absichtlichen Zweckmässigkeit oder der mechanischen Werkmeisterei

begreiflich war, alles Uebrige Geheimniss.[23] Dies war auch der Grund des Systems der Gelegenheitsursachen. Auf unseren Willen bewegt sich der Arm. Aber wir wissen nicht, wie wir ihn bewegen, welche Muskel wir gebrauchen sollen; was wir nicht wissen, das können wir nicht thun, also bewegt nicht die Seele — denn die Seele ist nur unser wissendes und wollendes Selbst — den Arm; der Wille ist nur die Veranlassung, aber die wirkliche Ursache der Bewegung ist die erste Ursache, Gott, welcher durch seine Allwissenheit und Allmacht Alles bewegt und bestimmt.

Gleichwohl war aber eine Hauptbeschäftigung der Philosophen die Natur, und sie musste es um so mehr sein, als in dieser Beschäftigung am wenigsten die Glaubensgegenstände unmittelbar ins Spiel kamen. Sie versuchten sich daher an dem, was nicht nur an sich, sondern namentlich in Beziehung auf sie das Schwerste war. Ihre Erklärungen von den Naturerscheinungen mussten sich nothwendig als unbefriedigend erweisen. Die Naturwissenschaften waren erst im Werden. Merkwürdige, abnorme Fälle zogen besonders die Aufmerksamkeit an sich. Das Wahre vermischte sich mit dem Falschen; es fehlte an Kriterien, folglich an Kritik.*

Aber ebenso war es auf dem Gebiete der Historie. „Die Wahrheit", sagt Bayle, „ist wegen der Bosheit oder Eingenommenheit des Menschen nicht weniger die Verzweiflung des Historikers, als des Philosophen. . . . Je mehr man die Geschichte studirt, desto mehr erkennt man ihre Ungewissheit." ** Namentlich hatte der religiöse Parteigeist jener Zeit die Geschichte entstellt und ungewiss gemacht. Zweifel, Unentschiedenheit war hier Weisheit — nicht philosophiren Philosophie. So nothwendig und heilsam für die Wissenschaft und Menschheit eine philosophische Bestimmtheit und Entschiedenheit ist, selbst wenn sie oft Einseitigkeit ist — man denke nur an Descartes' paradoxe Lehre, dass die Thiere

* S. hierüber als Belege z. B. die Auszüge, die Bayle in seinem Journal aus den Memoiren der in dieser Zeit entstandenen naturwissenschaftlichen Gesellschaften giebt. A.

** *Critique générale.* p. 53 u. *Nouv. de la républ.* p. 185. *Art.* V.

nur Maschinen sind, wie sie früher erörtert wurde — so nöthig und erspriesslich ist doch andererseits wieder, namentlich auf dem Gebiete des Besonderen, eine das Für und Wider unparteiisch erwägende Neutralität der Gesinnung. So bemerkt z. B. Bayle in Betreff des zu seiner Zeit noch, namentlich in Deutschland, dem er daher den heute noch berücksichtigungswerthen Vorschlag macht, eine Gesellschaft zur Förderung des Unglaubens zu stiften, herrschenden Hexenglaubens: „Bisher scheint die Hexenfrage nur entweder von zu ungläubigen oder zu gläubigen Geistern behandelt worden zu sein. Die Einen, wie die Anderen, sind wenig geschickt, das Wahre darin zu treffen, und sind meistens demselben Fehler unterworfen, indem sie, ohne die Sachen zu ergründen, zum Leugnen oder zum Glauben sich bestimmen lassen.“ * So hält sich auch Bayle in einem gewissen *Juste milieu* zwischen der peripatetischen und cartesianischen Betrachtungsweise des Wesens der Thiere, obgleich er in anderen Punkten, z. B. in der Lehre von den Accidenzen, auf die er nicht selten zu sprechen kommt, in der Lehre von dem Wesen des Körpers entschieden für den Cartesianismus auftritt, überhaupt den Geist der neueren Philosophie sich angeeignet hat. [24]

Bayle's Skepticismus hat aber nur im Besonderen die Bedeutung einer unentschiedenen Neutralität; im Allgemeinen hat er den energischen Charakter eines lebendigen Processes, in dem die heftigsten Gegensätze sich an einander reiben, vor Allem die Gegensätze zwischen Trieb und Wille, Instinct und Vernunft, Natur und Geist. Bayle ist der durchgeführte cartesianische Dualismus, sein Wesen ist der Widerspruch. Eben deswegen hat er ein ebenso tragisches wie komisches Element in sich. Das komische Moment liefert ihm besonders der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, namentlich der Zwiespalt zwischen der Macht der Sinnlichkeit und dem widernatürlichen Keuschheitsheroismus im Katholicismus. „Ein Mensch,“ sagt er z. B., „äusserte in einem Trauerspiel des Euripides:

Nur meine Zunge schwur, und nicht mein Geist.

* *Nouv. de la républ.* p. 116.

Ganz anders verhält es sich bei Ablegung der Enthaltsamkeitsgelübde; da ist's der Geist, der schwört, und nicht der Leib. Der Geist hofft und verspricht aufrichtig (in der Regel wenigstens) die Beobachtung der Keuschheit. Er sucht in der Folge diese anführerische Kraft, die sich seinen Wünschen widersetzt, zu bändigen. Da man aber für den Leib versprochen hat, was er selbst nicht versprach, so reisst er bald die Herrschaft an sich. Die Gesetze des zwischen Leib und Seele bestehenden Bandes sind der Art, dass sie nur die Erhaltung unseres Geschlechts zu beabsichtigen scheinen". Stoff zur Komik giebt ihm überhaupt die Macht der Sinnlichkeit hauptsächlich da, wo sie ihm, wie in seinem Wörterbuch, auf dem Gebiete des Privatlebens, gleichsam im häuslichen Négligé, begegnet.

Aber zu ernsten, ja tragischen Betrachtungen veranlasst ihn die Macht der Liebe, wo sie im Allgemeinen ihm Gegenstand ist und ihm den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Gattung und Individuum, zwischen der Naturmacht und der subjectiven Vernunft vergegenwärtigt. „Die Liebe," sagt er, „ist eine von unserer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja unserer subjectiven, nur unser Wohl berücksichtigenden Vernunft widersprechende Macht. Wenn das weibliche Geschlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, so würde es abgeschreckt durch die Beschwerlichkeiten der Schwangerschaft, durch die Schmerzen der Entbindung, durch die Sorgen der Kindererziehung auf die Mutterschaft verzichten. Selbst die Religion hätte keine Gewalt über die Weiber: man würde umsonst ihnen verpredigen, dass Gott zur Erhaltung der Welt ihre Verheirathung wolle, wenn nicht eine stärkere Macht, als die Macht der Vernunft und Religion das Gefühl einer unbeschreiblichen Lust und andere hinzukommende Leidenschaften und Vorurtheile, wie die Furcht vor Schande u. dergl. sie antriebe".

Nennt darum nicht die Vorurtheile der Weiber gegen den ehelosen Stand eine unvernünftige Schwäche. Was eine Schwäche in Bezug auf unsere kleine Vernunft ist, das ist ein Zeichen einer bewundernswürdigen Weisheit in Beziehung

auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt; denn längst wäre das menschliche Geschlecht ausgestorben, wenn die Weiber keine solche Abneigung und Vorurtheile gegen die Ehelosigkeit hätten. Diese Vorurtheile sind ein Instinct, ein Eindruck der allgemeinen Vernunft, aber die Verstandesgründe, womit wir diese Vorurtheile bekämpfen, sind nur ein particulärer Eindruck unserer Vernunft. Diese Vorurtheile beziehen sich auf das allgemeine Wohl des Universums, während die Einsichten und Gründe unseres Verstandes sich nur auf das Wohl unserer Person beziehen. Tadeln wir daher nicht das weibliche Geschlecht ob seiner Vorurtheile in diesem Punkt; es ist rühmlich vielmehr, von der allgemeinen Vernunft geleitet zu werden.

Aber ebenso wie ein blinder Instinct, so zu sagen, den Menschen in die Ehe treibt, ebenso ist auch die Liebe der Eltern für ihre Kinder nicht eine Liebe der Wahl, eine freie Liebe, eine auf Vernunft gegründete Liebe, sondern, so zu sagen, eine mechanische Liebe (*amour machinal*), eine blinde, eine instinctmässige Liebe. Man kann sagen, dass die Liebe zu den Kindern nur eine Ausdehnung der Liebe zu sich selbst oder zu dem eigenen Leib ist. Wie wir daher den eigenen Leib nicht aus freier und vernünftiger Liebe lieben, so lieben wir unsere Kinder nicht aus freier Erkenntnissliebe. Die Natur allein bringt die Liebe der Kinder ohne Hilfe unserer Vernunft in uns hervor.

„Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, dass die Welt in dem Zustande, in welchem sie ist, sich nur dadurch erhält, dass die Menschen voll falscher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, dass alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die Leidenschaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menschen taugten nichts für diese Welt, wenn man sie von diesen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, dass die Philosophie und Religion so wenig Fortschritte in der Welt machen.

Sie könnten keine Fortschritte machen, ohne die Macht des Instincts zu verkürzen. Aber eben der Instinct ist gegenwärtig an der Regierung. Einst wird wohl sein Regiment enden und dann werden Religion und Philosophie unsere Richtschnur sein. Aber bis diese schöne Revolution kommt, wo wir sagen können:

*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo**

müssen wir es uns gefallen lassen, dass der Instinct und das Vorurtheil die meisten Menschen beherrschen."

„Indess ist es von Wichtigkeit, dass stets Einzelne die Interessen der Vernunft verfechten. Uebrigens soll damit die Materie vom Instinct keineswegs erschöpft sein. Undurchdringliche Geheimnisse liegen in ihr; denn wer könnte ohne einen gewissen Schauder die Bemerkung machen, dass die Irrthümer, die unzüchtigsten Leidenschaften, die vernunftlosesten Vorurtheile der Welt so nothwendig sind? . . . Wer ohne Erschütterung wahrnehmen, diese Uebel seien der Welt so nothwendig, dass die bürgerliche Gesellschaft zu Grunde ginge, wenn die Menschen nur die klaren und deutlichen Vernunftideen in ihren Handlungen zur Richtschnur nähmen. Was wäre z. B. die menschliche Gesellschaft ohne Ruhmbegierde? Und gleichwohl giebt es eine an sich eitlere, unvernünftigere Leidenschaft als diese?"**

Bayle streift hier unwillkürlich an den Spinozismus hinan. Er erhebt sich über die subjective menschliche Vernunft: das, was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, ist in Beziehung auf das Universum und die universale das Weltganze beachtende Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei Bayle nur eine unbestimmte, populäre Vorstellung, die keinen inneren Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff ist der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle ist zwar

* Virgil, Eclog. IV, 5: „Mit einer neuen Zeit kommt eine neue Welt."

** *Nouv. lettres critiq. sur l'hist. du Calv.* p. 271—277. Ueber die Liebe s. auch *Diction.* z. B. *Art.* Selemnus *Rem.* A.

nicht als ein nur Materielles, sondern als ein an sich, dem Zweeke nach Vernünftiges ausgesprochen. Bayle deutet insofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck ist doch zuletzt nur als die Absicht eines wieder subjectiven oder persönlichen Wesens gedacht, welches durch seine Allmacht jeden der Materie an sich äusserlichen Zweck mit ihr verbinden kann.

Der Widerspruch bleibt also ungelöst. Widersprüche zu heben war nicht Bayles Sache, aber auch nicht seine Bestimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerksam zu machen auf Dinge, die die Menschheit bisher aus Stumpfsinn ignorirt oder aus Feigheit sich verschwiegen hatte. Seine Bedeutung ist, dass er der Philosophie Probleme vorlegt, ohne selbst sie zu lösen. Er erregt nur den Appetit zur Philosophie, aber er stillt ihn nicht. Er giebt uns blosses Salz — wovon freilich für uns ein sehr grosser Teil geschmacklos geworden ist — ohne zugehörigen Nahrungsstoff — nichts von der animalischen Kost der Leibnizischen Monade, nichts von der vegetabilischen Kost der Spinozischen Substanz. Wenn uns daher Leibniz und Spinoza — dieser freilich, als ein in seiner Art vollkommenes Ganze, bei weitem mehr als jener — schon durch den Inhalt ihrer Gaben befriedigen, ohne dass wir genöthigt sind, den Charakter, die Persönlichkeit der Geber mit zu berücksichtigen: so ist es dagegen bei Bayle wesentlich und nothwendig, den Mangel der Gabe durch die Tugenden des Gebers zu ergänzen. Wenn Bayle nicht theoretisch den Begriff des Philosophen in sich verwirklicht hat, so stellt er ihn wenigstens von Seiten seines Charakters dar. Wir erblicken in ihm einen praktischen Philosophen, ausgeschmückt mit den Tugenden des wissenschaftlichen Mannes. Gleich Leibniz, gleich Spinoza ist er ein Abbild von dem Wesen der Wissenschaft.

Der wissenschaftliche Mann ist ein muthiger Kämpfer für Recht und Wahrheit, aber für sich selbst friedfertiger Natur. Das wissenschaftliche Interesse überwiegt die persönlichen Interessen in ihm. Was nur in innerem und äusserem Frieden gedeiht, wie die Wissenschaft, kann auch nur Frieden

wirken. „Ich bin so gesinnt", sagt Leibniz, „dass ich wünsche, es möchten Alle, denen der Fortschritt der gründlichen Wissenschaften ernstlich am Herzen liegt, ebensowohl in ihren Herzen wie ihren Köpfen übereinstimmen, und nichts unterlassen, was die Freundschaft erhalten kann, folglich Alles versuchen, was versöhnen, und Alles vermeiden, was beleidigen kann, unbeschadet jedoch der Rechte der Wahrheit."* Auch Bayle war friedfertig, obwohl sein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Universitäten, weil hier gewöhnlich statt des Geistes der Wissenschaft der Geist der Intrigue herrscht. „Ich bin", sagt er, „kein besonderer Freund von den Streitigkeiten, den Ränken, den Professoren-Fressereien (nach Analogie von Menschenfressereien *Entre-mangeries professorales*), welche auf allen unseren Akademien herrschen." (*Lettre* 160.) Zwar hatte Bayle einen höchst widerlichen, lang fortgesetzten und selbst heftigen Streit mit dem verleumdungssüchtigen Jurieu. Aber Bayle wurde dazu genötigt, und führte diesen Streit im Widerspruch mit seinem Wesen, mit Widerwillen — „mein ganzes Leben hatte ich einen Abscheu vor persönlichen Streitigkeiten."**

Der wissenschaftliche Mann ist, weil friedfertig, auch nicht rechthaberisch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. „Wenn ich einen Fehler gemacht habe", sagt Leibniz, „so gestehe ich es immer gerne und ohne Umschweif." (*Ep.* 40 *ad* Bernoulli.) Und Bayle nennt sich selbst „einen Menschen, welcher ohne Aerger seine Werke tadeln hört." (*Lettre* 63.) „Ich bin empfänglicher für das Vergnügen, zu lernen, als für das Missvergnügen, mich geirrt zu haben." (*Lettre* 283.)

Der wissenschaftliche Mann bekümmert sich nicht um das Geschwätz der Menge. Er geht seines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. „Um mich offenherzig und zugleich philosophisch auszusprechen,

---

* *Epist.* Leib. & Joh. Bernoulli. Lausanne 1745 *epist.* 12.

** *La cab. chimèr.* p. 670.

ich mache mir viel zu wenig aus der Meinung und dem Urtheil der meisten Leute, als dass ich mich um ihre Gunst bekümmern sollte." (*Lettre* 122.)

Der wissenschaftliche Mann kennt keinen höheren Genuss als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andere Genuss hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung. Bayle bedurfte nicht einmal dieser. „Ich kenne recht gut," schreibt er, „das Distichon Catos: *Interpone tuis interdum gaudia curis* („Deinen Sorgen setze bisweilen auch Freuden entgegen"), aber ich wende selten diesen Spruch an. Lustbarkeiten, Vergnügungspartieen, Spiele, Mahlzeiten, Reisen aufs Land, Visiten und so manche andere Erholungen, welche so vielen Gelehrten, wie sie sagen, nothwendig sind, sind nicht meine Sache; ich verliere mit derlei keine Zeit. Aber ebensowenig nehmen häusliche Sorgen — Bayle war unverheirathet — Dienstbewerbungen, Sollicitationen und andere Geschäfte meine Zeit in Anspruch." * Seit seinem zwanzigsten Jahre hatte er keine übrige Zeit. (*Lettre* 245.) Selbst die Nähe des Todes, den er so gewiss voraussah, dass er sich keines Arzneimittels bediente, um nicht den Lauf der Natur zu hemmen, in der Ueberzeugung, dass seine Krankheit tödtlich sei, unterbrach ihn nicht in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, die damit endete, womit sie begann — mit dem Kampfe gegen Theologen — ein Kampf, der ihm aber nur zur Erholung gereichte. „Ich dachte," schreibt er im letzten Briefe, den wir von ihm besitzen, an den Grafen von Shaftesbury vom 29. Okt. 1706, also gerade 8 Wochen vor seinem Tode: „ein Streit mit Theologen würde mich ärgern, aber ich erfahre nun, dass er mir in meiner Einsamkeit nur zum Zeitvertreib dient." Noch den Abend vor seinem Tode übergab er, nachdem er den ganzen Tag über gearbeitet hatte, die Reinschrift von seiner Antwort an den Theologen Jaquelot dem Corrector. Und schon in seiner Jugend bewährte er diesen seinen ausserordentlichen Fleiss. Selbst die Erholungsstunden widmete er

* *Vie de Mr. Bayle, par Des-Maizeaux* p. 76. *Tome* I. *Dictionn.* ed. 1740.

auf der Schule den Wissenschaften: sein beharrliches, unmässiges Studiren hatte ihm selbst mehrmals schwere Krankheiten zugezogen. Entsprechend dieser seiner Arbeitsamkeit war seine äusserst frugale Lebensweise.

Der wissenschaftliche Mann ist human — unendlich fern von den Anmaassungen des Eigendünkels. „Da ich keine Danksagungsschreiben verdiene, und da, wenn ich sie selbst verdiente, mir's erwünschter wäre, keine zu erhalten, so hat man Ihnen bisher die Wahrheit gesagt, aber eine grobe Lüge hinzugefügt, wenn man Ihnen sagte, dass ich schlechterdings nur mit Leuten, die in der Welt Figur machen, umgehen will. Es giebt keinen Fehler, vor dem ich mich besser bewahrt hätte, als vor Anmaassung und selbstgefälligem Gebahren. Ich könnte mir ein solches nicht aneignen, auch wenn ich darauf studirte; und wenn meine Faulheit schuld ist, dass ich auf die Briefe, die man mir schreiben mag, nicht immer pünktlich antworte, so ist das nie der Fall in Betreff der Personen ohne Rang und Namen." (*Lettre* 322.)

Der wissenschaftliche Mann denkt gut von dem Menschen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menschen böse Absichten voraussetzt, unter seiner Würde. Er hat aber auch schon keine Zeit zu bösen, argwöhnischen Gedanken. „Herr Bayle ist ein sehr verträglicher Freund, der den Blick von Allem wegwendet, was bei näherer Besichtigung ihn zu leicht bewegen könnte, von den Leuten schlimm zu urteilen." (*Chim. de la Cab.* p. 738.)

Der wissenschaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er ist glücklich in der Wissenschaft. Die Schätze der Erkenntnis machen ihn gleichgiltig gegen die Schätze der Aussenwelt.* Als Bayle in Folge

* Bayles Uneigennützigkeit und Genügsamkeit suchen ihres Gleichen. Anträge vornehmer Herren, ihnen seine Werke zu widmen, was dazumal mit reichlichen Geldspenden vergolten wurde, hat er stets beharrlich zurückgewiesen. Sogar freundschaftliche Geschenke anzunehmen war er durchaus abgeneigt. Lord Shaftesbury hatte ihm eine Taschenuhr zugedacht, als er gesehen, dass Bayle keine besass, in dem an Glockenspielen reichen Rotterdam allerdings ein nicht

einer Cabale seine Professur verlor, schreibt er an einen Freund: „Ich habe es (das Unglück) aufgenommen, wie es einem christlichen Philosophen ansteht, und meine Seele, Gott sei Dank! erfreut sich fortwährend einer grossen Ruhe. Die Annehmlichkeit und Ruhe in meinen Lieblingstudien werden mich in dieser Stadt fesseln, so lange man mich darin lässt. . . . Im Uebrigen, da ich weder ein Freund von Glücksgütern, noch von Ehrenstellen bin, so wird es meine geringste Angelegenheit sein, Rufe zu bekommen, und ich würde gar keine annehmen, selbst wenn einer an mich erginge.“ (*Lettre* 160.)

Liebe zur Wissenschaft ist Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wissenschaftlichen Mannes, so denn auch Bayles. Aber wer die Wahrheit liebt, ist uneigennützig, selbständig, freimüthig, feind jeder servilen, das Herz beengenden, den Geist verunreinigenden Gesinnung und Richtung — so Bayle. Die Wissenschaft ist der reine Geist im Menschen. Der reine Geist erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wissenschaft kränkt, kränkt auch die Tugend. Sorge für deinen Geist, und du sorgst, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wissenschaft zum Zwecke seines Lebens macht, macht auch die Tugend zu seinem Zwecke, und seine Tugend ist umso werthvoller, je weniger sie eine erkünstelte Tugend ist, sondern ein natürliches Ergebniss des wissenschaftlichen Geistes.

Der wissenschaftliche Mann ist ein objectiver Mensch; denn die Wissenschaft ist selbst der objective Geist im Menschen, schon aus diesem Grunde, weil die Wissenschaft die Beschäftigung mit Gegenständen ist, welche keine unmittelbare Beziehung auf das persönliche Interesse des Menschen ausdrücken; selbst wenn diese Gegenstände auch die nützlichsten sein sollten, so ist doch die Beschäftigung

---

unerklärliches Vorkommniss. Bayle zur Annahme der Uhr zu bewegen, hat dem Lord Mühe genug gekostet, bis er dessen verbindlichen Bitten Gehör gab. Danach aber verbat sich Bayle alle weiteren Aufmerksamkeiten, auf die inzwischen ihm wirklich zum Bedürfniss gewordene Uhr sich berufend, die ihm genügend des liebenswürdigen Gebers allezeit eingedenk sein lasse.

zunächst eine rein objective. Um sie zu erkennen, muss man das Nützlichkeitsinteresse bei Seite setzen. Wohl setzt die Wissenschaft den Wissenstrieb voraus; sie befriedigt also auch ein Bedürfniss. Aber der Genuss, die Freude, die sie erzeugt, ist die Freude an dem Gegenstand um des Gegenstandes willen. Nicht mit Orpheus, mit Homer und Hesiod — denn die Poesie schmeichelt dem Menschen, sie vermischt das Göttliche mit dem Menschlichen, sie stellt die Dinge dar, wie sie dem Menschen erscheinen — erst mit Thales erhob sich die Menschheit auf dem Standpunkt der reinen Gegenständlichkeit, erst da erfuhr sie, was das heisst, sich an und für sich zu einem Gegenstande verhalten, den Gegenstand um des Gegenstandes willen anschauen und lieben. Das dem selbstsüchtigen Menschen fernste Object ist daher das erste, das nächste Object des erwachenden denkenden Geistes. Zu den Sternen warf die erwachende Wissenschaft ihre ersten Blicke. Wo ist dein Vaterland? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menschen ist die Wissenschaft darum eine Thorheit. Die Kirchenväter verspotteten die griechische Wissenschaft, weil ihr Geist der Geist des Eigennutzes war — ob geistlicher, religiöser oder weltlicher Eigennutz, ist eins. Wo der Mensch nur auf sein Heil bedacht ist, hat er keinen Sinn für die Wissenschaft. Nur wer über sich selbst sich erheben kann, ist fähig, die Erhabenheit der Wissenschaft zu fassen. Die erste Bedingung, aber auch Wirkung der Wissenschaft auf den Menschen ist daher die Eigenschaft der Objectivität, die sich moralisch eben äussert als die Tugend der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von sich selbst.

Der wissenschaftliche Mann ist ein von sich selbst freier Mensch. Der wahrhaft demüthige Geist ist der wissenschaftliche Geist allein — der wahrhaft demüthige, weil seine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr nicht ansieht, dass sie Demuth ist. Die fromme Demuth hält es für Sünde, in den Spiegel zu blicken, sie unterdrückt das *Moi* in der Sprache, wie Pascal, und ge-

braucht das unbestimmte *On* dafür. Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibniz, zu den Wunderkindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deswegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut, wie ein Anderer, Object, weil er ebenso arglos, so unbefangen gegen sich selbst wie gegen Andere ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Ich ist. Die fromme Demuth sucht aus ihrem Bewusstsein zu entfernen, was doch in ihrem Wesen liegt. Sie wird stets verfolgt von ihrem lieben Ich; sie ist nur in sich selbst befangen, darum traut sie sich nicht, Ich zu sagen. Sie quält, sie peinigt sich selbst; aber die Selbstquälerei ist noch immer Beschäftigung nur mit sich selbst. Sie will von sich weg, aber sie kann nicht, weil sie nicht das objective Mittel der Selbstbefreiung, die Wissenschaft ergreift, und in dem von ihrem Wesen unabtrennbaren Grundirrthum steckt, dass es nur Eitelkeit sei, seine Tugenden, seine Schönheiten, aber nicht seine Fehler, sein Sündenelend stets im Spiegel zu besehen.

„Bestrebe dich mehr deine Tugenden, als deine Fehler zu verbergen," sagt ein Frommer des Mittelalters. Aber es ist ebensogut Eitelkeit, seine Fehler zu zeigen, als seine Tugenden, ja noch mehr: eine verkehrte Eitelkeit. Wahre Selbstverleugnung ist es, die Selbstverleugnung selbst zu verleugnen. Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Gesicht ansieht, dass sie Demuth ist, hat nur den Schein, aber nicht das Wesen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache; der ihr selbst verborgene Grund ist die in sich selbst befangene Selbstheit. Was daher Pascal erreichen wollte durch die Bemühungen der Frömmigkeit, aber nicht erreichte und erreichen konnte, eben weil er es erreichen wollte, das hat Bayle in dem freien Elemente der Wissenschaft, die seine wesentliche Lebensthätigkeit war, erreicht, eben weil er nicht darauf studirte, es zu erreichen. Bayle ist ein von sich freier Mensch. Das verbale *On* Pascals ist in Bayle ein reales *On*. Wer einen besonderen Werth auf die Demuth

legt, sie, so zu sagen, zu einem besonderen Studium macht, verfehlt seinen Zweck, erreicht nur eine der Sache nach affectirte Demuth, wenn sie auch subjectiv noch so gut, fromm und edel sein mag. Die Freiheit ist das einzige Siegel der Wahrheit. Die wahre Demuth ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt als verstände es sich von selbst, dass man demüthig ist, welche gar nicht weiss, dass sie Demuth, kurz ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.

Nur in dieser selbst wieder bis zur Unfreiheit, bis zur Scrupelhaftigkeit gehenden Freiheit von sich, in seiner Anspruchlosigkeit, seiner Gleichgiltigkeit gegen sich selbst, haben wir den wahren Grund von Bayles Pseudo- und Anonymität zu erkennen, wenn sich gleich auch eine geheime Scheu, Anstoss zu geben, sich mit der Menschheit zu entzweien — eine Scheu, die aber selbst wieder nur aus seiner Anspruchlosigkeit und Liebe zum Frieden entsprungen ist — oder sonstige Idiosynkrasien mit eingemischt haben mögen. „Mann kennt mich," sagt Bayle, „für den Mann in der Welt, der die grösste Gleichgiltigkeit für seine Werke und Privatmeinungen hegt. . . . Das Publicum hat über meine Schriften geurtheilt; sie haben ihre Zeit gehabt. Man lobe sie, man tadle sie, mir ists gleich viel. . . . . Bayle war immer so wenig darauf bedacht, für den Verfasser seiner Schriften zu gelten, dass, hätte es nur von ihm abgehangen, das Publicum noch zur Stunde ihren Verfasser nicht kennen sollte."* Darum ist ihm auch jedes Lob widerwärtig; er bittet seine Freunde öfter und dringend, ihn doch mit ihren Lobeserhebungen zu verschonen, z. B. Des-Maizeaux: „Nur Eine Bedingung mache ich, wenn Sie drucken, nämlich alle Lobeserhebungen auf mich gefälligst zu streichen. Ich werde es mir zur Ehre rechnen, darin vorzukommen, aber . . . meinem Geschmacke bei weitem angemessener, wenn es ganz einfach, ohne Zuthat, ohne Umschweife geschieht." (*Lettre* 252.)

Darum gewährt er auch seinen Freunden nicht die Bitte,

* *La Cab. chim.* p. 658. 670. *La Chim. de la Cab.* p. 739.

sich abmalen zu lassen. „Als ein sehr verbindliches Zeichen Ihrer Freundschaft rechne ich Ihnen auch Ihre Bitte in Betreff des Kupferstichs an; aber ich kann meinen Widerwillen nicht bezwingen, und ich bitte Sie, mir diese Schwäche zu verzeihen, wenn sie es so nennen wollen . . . ich kann mich nicht entschliessen, mich malen oder mein Gesicht vor dem Titelblatt meines Buches paradiren zu lassen.“ *

So ist das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wissenschaft kennt sie nicht oder setzt sie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion nimmt alle Künste zu Hilfe, um den Menschen für sich zu gewinnen. Die Kraft der Wissenschaft ist ihre eigene Kraft; sie borgt nichts. Die Religion impouirt selbst den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantasie; aber die Wissenschaft abstrahirt von allen sinnlichen Reizen, sie verlässt sich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wissenschaft sind unsichtbare, darum der Welt verborgene. Pascals Tugenden sind gefeiert, seine Demuth empfiehlt sich schon durch äusserliche Liebenswürdigkeit, sein bleiches Gesicht gewinnt unmittelbar das theilnehmende Herz für sich; Bayles Tugenden sind nicht bekannt oder selbst verkannt. Aber die wahre Tugend ist eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat, die nicht das Auge blendet, die selbst verkannt werden kann und wirklich verkannt ist. Bayle hat selbst Alles gegen sich, Nichts für sich; seine Liebe zur Pseudo- und Anonymität lässt auf einen winkelzügigen, falschen, kleinliche Interessen verbergenden Charakter schliessen. Er scheint anders, als er ist. Er ist aber das gerade Gegentheil von dem, was er scheint. Und gerade dieser Widerspruch seiner Erscheinung und seines Wesens, gerade dieser ist der Einklang seiner Erscheinung mit seinem Wesen. Die wahre Erscheinung seines Wesens ist, dass er anders

* *Lettre* 316. 319. *Oeuv. div.* T. IV. [Aus Bayles reiferem Lebensalter giebt es allerdings kein Bildniss von ihm. Dagegen hat man etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Jugendporträt von ihm gefunden. Näheres darüber vergl. unseren Band 2, Seite 110, Fussnote.]

erscheint, als er ist. Die Tugend der Wissenschaft ist sich selbst genug; sie verschmäht es, sich zu zeigen oder gar zu glänzen; sie ist eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, sondern nur das Auge des denkenden Naturforschers an sich zieht; man muss studiren, um sie zu erkennen. Aber dann heisst es auch: *post nubila Phoebus.*[25]

Anmerkungen und Erläuterungen.

1. Die Weisen unter den Heiden kannten allerdings auch recht gut den Gegensatz oder Zwiespalt zwischen Vernunft und Leidenschaft, zwischen Wissen und Wollen oder Thun (s. Arist. *Ethic. ad Nicom. Lib.* VII. c. 3 und Bayles *Dictionn. Art.* Ovide. R. H.) zwischen Geist und Fleisch. Selbst der Ausdruck Fleisch, *caro*, σάρξ kommt bei ihnen vor, bei Seneca *Epist.* 74, wo es heisst: *non est Summa felicitatis nostrae in carne ponenda*, gegenübergesetzt dem *animus*, und wo es offenbar nicht den Leib mit Haut und Haaren, sondern den Leib als den Inbegriff der Lüste bedeutet; ferner bei Arrian Epictet *lib.* II. c. 23. Aber dieser Gegensatz war bei ihnen kein unsinniger, phantastischer, supranaturalistischer, wie bei den christlichen Heiligen. Auch sie kannten recht gut die Macht und Allgemeinheit der Sünde. *Peccavimus omnes.* (Seneca *de Clem. Lib.* 1 § VI.) *Omnes mali sumus.* (*De Ira, lib.* III. § 26.) *Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse?* (*Ibid. Lib.* II. § 27.) *Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam.* (*Ibid. Lib.* I. § 14.) Auch sie wussten, dass das Uebel innen in uns selbst steckt *(intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.* Senec. *Ep.* 50.), dass auch der Beste, der Weiseste noch unendlich weit von dem Ideale absteht *(pro optimo est minime malus*, Seneca *de tranquill. anim.* § 7.) und dass folglich auch ihm demuthsvolle Selbsterkenntniss nothwendig ist (*de te apud te male existima. Ep.* 68.). Auch sie wussten von einem Abfall, auch sie von einem Urstande, einem glücklicheren, besseren Zustand der Menschheit. Aber sie dachten sich diesen Zustand auf vernünftige Weise; sie dachten ihn als den Zustand der natürlichen Eintracht, Kindlichkeit, Einfachheit und Unverdorbenheit. *Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sufficiebat, illa, ut parens, in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses? . . . Illi quidem non aurum, nec argentum,*

nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus. . . . Nondum valentior imposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius, ac sui, cura. Aber sie erkannten auch die Mangelhaftigkeit dieses ersten Zustandes. *Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, non fuere sapientes. . . . Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri. . . . Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant, multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo.* (*Epist.* 90.) Sie waren zu weise, zu vernünftig, als dass sie sich denselben als einen solchen Zustand vorgestellt hätten, der nicht verlassen werden sollte, den zu verlassen, ein Widerspruch ebenso mit der Natur dieses Zustandes, wie mit einem ausdrücklichen Willen Gottes war, und der daher nur durch einen diabolischen Hocus Pocus für immerdar — denn auch der Teufel war ja ursprünglich nicht Teufel — verloren geht. Wohl nannten auch sie den Zustand der Verderbniss einen Abfall *(a natura descivit luxuria,* Sen. *ibid.),* wohl wussten auch sie von dem Fluch der Sünde (s. z. B. Horaz, Ode III. *lib.* I., Virgil. Aeneid. VIII. 326); aber sie dachten sich den Fluch der Sünde als eine natürliche Folge derselben, (S. z. B. Seneca *Ep.* 95.) Sie waren zu gebildeten, zu edel denkenden Geistes, als dass sie einen leidenschaftlichen, empfindlichen, zornigen, rachsüchtigen, blutdürstigen Gott, einen Gott, der erst durch eine specielle, zeitliche, sinnliche Handlung mit dem Menschen versöhnt wird, daher nur selbst ein sinnlicher Gott ist, hätten glauben können. Sie dachten sich einen Gott, der durch seine Natur, sein Wesen mit dem Menschen versöhnt ist. *Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua.* (Seneca *de ira lib.* II. § 37.) *Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est.* (*Epist.* 95.) Der gemeine Heide dachte seine Leidenschaften in Gott; sein religiöser Glaube legte ihm zwar keine sittlichen und vernünftigen, aber auch keine unvernünftigen Schranken an; der gemeine Heide war insofern auch versöhnt mit seinen Göttern, aber diese Versöhnung war, weil nur gegründet auf den Affect, wesen- und bestandlos, veränderlich wie ein Apriltag, flüchtig, wie ein Regenbogen; wie seine Götter zürnten, so zürnte hinwieder der Heide seinen Göttern, wenn sie ihm nicht seine Wünsche erfüllten. Der gebildete, der weise Heide dagegen dachte sich die Tugend als das höchste, vortrefflichste Wesen, und das Gute, das Vortreffliche als ein seiner Natur nach Allgemeines, was es denn auch wirklich ist. Was wahr, was gut,

ist nur wahr und gut, weil es wahr, weil es gut schlechtweg, ohne alle Ausnahme, ohne alle Einschränkung ist. Was einmal Vernunft, was Wahrheit, was Tugend ist, ist Tugend, Vernunft, Wahrheit im Himmel so gut wie auf Erden; entweder ist es hier nicht Tugend, nicht Vernunft, oder es ist es auch dort: der Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen göttlicher und menschlicher Persönlichkeit ist in dem Begriffe des Guten, des Wahren aufgehoben, d. h. er gilt hier nicht. Ein Gott, der ein besonderes Privilegium für sich in Anspruch nimmt, der sich diesen universalen Begriffen entziehen, sie nicht bei sich will gelten lassen, ist ein Gott, der nach Gefallen stiehlt und hurt, wie Jupiter. Der heidnische Weise dachte sich also das, was Gut, was Vernunft, was Trefflich ist, als ein Universales, folglich das, was Tugend im Menschen, auch als Tugend in Gott. *Quaeris, quae res sapientem faciat? quae Deum. Ep.* 87. *Ratio vero diis hominibusque communis: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.* (Seneca *Epist.* 92.) Aber die Tugend und Vernunft sind identisch, die Tugend ist nichts Anderes, als die rechte Vernunft. *Rationale animal es, quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Epist.* 124. *Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est ratio recta, simplexque . . . divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. Ep.* 66. Darum war auch der heidnische Weise nichts weniger als hochmüthig. Er rühmte sich nicht der Tugend als seiner eigenen Kraft: er erkannte vielmehr seine eigene Nichtigkeit und die Nothwendigkeit der Selbstverleugnung. *Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum! . . . Nihil damnavi nisi me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras . . . non medicus, sed aeger hic habitat. Epist.* 68. *Non sum sapiens . . . nec ero . . . De virtute, non de me loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio. (De vita beata* § 17. 18.) *Sibi servire, gravissima servitus est. (Natur. qu. lib.* III. *Praef.) Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum. (Ibidem.* I. 1. *Praef.) O quam bene cum quibusdam ageretur, si a se aberrarent.* (*Ep.* 104.) Die Tugend war dem Stoiker weder ein Abstractum noch eine persönliche Eigenschaft: sie war ihm die als Vernunft sich bethätigende Vernunft, ein Gemeingut der Götter und Menschen. Die Tugend war ihm nicht die Kraft des Individuums, sondern eine allgemeine Kraft, die moralische Lebensquelle und Substanz. *Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? quod illos bonos fecerat, virtus . . . . sola satis est. Omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est? Ep.* 74. *Magna et vera bona*

non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt. Ep. 73. *Sapientia commune bonum est. Ep.* 85. Die Kraft des Stoikers war nur die Macht, die in der Tugend an und für sich selbst liegt. Die Tugend machte ihn gut, nicht er sich selbst: *Ad virtutem venitur per ipsam. Ep.* 89. Aber die Kraft der Tugend ist als eine vortreffliche, gute Kraft eine schlechtweg universale, nicht nur menschlich universale, folglich auch göttliche Kraft. Die Kraft der Tugend ist daher dem Stoiker die Kraft der Gottheit, *animum excellentem . . . coelestis potentia agitat. . . . Bonus vir sine Deo nemo est. Ep.* 41 u. 73. Die Bedeutung der dagegen sprechenden Stellen, wo die Götter und Menschen so unterschieden werden, dass jene von Natur, diese durch ihre Arbeit gut sind, wie so mancher anderer Widersprüche zu entwickeln, ist natürlich hier nicht der Ort. — Göttlich dachte also der heidnische Weise von Gott, aber wer göttlich denkt von Gott, ist auch göttlich gesinnt, und nur wer göttlich denkt von Gott und gesinnt ist, ist versöhnt mit Gott, versöhnt auf die allein wahre und vernünftige, folglich allein versöhnende Weise. Der Geist, die Gesinnung allein entscheidet über den Menschen, nicht die Handlung, die Idee, nicht die technische Ausführung. *Generosa res est, respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possint. (De vita beata* § 20.*) Et hoc multum est, velle servari. Ep.* 52. *Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia. (De vita beat. l. c.)* So ist es: die Liebe zur Tugend ist die allein entscheidende Tugend des Menschen; die Liebe zur Tugend versöhnt uns mit der Tugend, nimmt unsere Sünden gegen sie auf sich. Wir fehlen überall in der Ausführung und Anwendung: warum wollt ihr also nur für unsere Widersprüche mit der Idee der Ethik eine Mittelsperson, warum nicht auch für unsere Widersprüche und Verstösse, z. B. gegen die Idee der Kunst? Sollen wir aus Verzweiflung über die ästhetischen Mängel und Sünden, die auch der beste Künstler begeht, den Pinsel wegwerfen und warten, bis ein Engel vom Himmel kommt und statt unserer den Pinsel führt? Warum wollt ihr eine Erscheinung, die einen guten allgemeinen Grund hat, die aus der Natur der Sache hervorgeht, auf den Unterschieden beruht zwischen Kopf und Hand, Idee und Realität, Wesen und Erscheinung, Gattung und Individuum — Unterschiede, die als Unterschiede in der ewigen Wahrheit gegründet sind, in der Wirklichkeit aber als Gegensätze auftreten können — warum wollt ihr diese Erscheinung von einem besonderen, abnormen Ereigniss ableiten? O heilige Einfalt! — Aber wie da nur wahre Versöhnung mit Gott ist, wo Gott göttlich gedacht wird, so ist umgekehrt da, wo ein ungöttlicher falscher Begriff, wie der Begriff eines zornigen

Gottes zu Grunde liegt, die Versöhnung nur ein Schein; der Widerspruch wird hier nur verdeckt, aber nicht gelöst; die Aeusserungen des Uebels verschwinden, aber das Grundübel selbst bleibt; Gott legt wohl seinen Zorn, aber nicht sein zorniges Wesen ab, — das Schlimmste von der Sache — die Fähigkeit zum Zürnen bleibt. Wo einmal ein falscher, ungöttlicher Begriff zu Grunde liegt, da ist jeder Vermittelungsprocess — der daher auch keineswegs auf dem Gebiete der Wissenschaft die wahre Form des Wahren ist, denn er revocirt am Ende, was er am Anfang als wahr ausgesprochen, und will hintendrein aufheben, was nur wirklich aufgehoben werden kann, wenn es im Princip selbst aufgegeben wird — ein blosses Palliativ. Die Geschichte des Christenthums ist die Bestätigung dieses Satzes, natürlich nur für Denjenigen, welcher nicht durch religiöse oder philosophische Vorurtheile verblendet ist. — Viele Theologen behaupteten zwar, dass der Zorn Gottes nur im bildlichen Verstande zu nehmen sei. Aber diese Behauptung ist ein grundloses Sophisma. Das eigenthümliche Aroma des Zorns liegt eben nur in seiner sinnlichen Bedeutung. So gut der wirkliche Zorn eine höchst unzweideutige, unverkennbare Leidenschaft ist, so lächerlich es wäre, wenn ich eine derbe Maulschelle, die ich einem Anderen in der Hitze des Zorns gebe, für eine nur metaphorische Maulschelle oder für ein apodiktisches Urtheil der reinen Vernunft oder nur für einen Ausdruck der christlichen Liebe erklären wollte, um die Thatsache wegzuleugnen: so lächerlich ist es, wenn ich einen solchen markirten, specifischen Ausdruck, wie der Zorn ist, in einem anderen als im eigentlichen Verstande nehmen will. Wie im Menschen das Urtheil, die Vernunft aufhört, wo die Leidenschaft des Zorns sich erhebt, so ist da der Unterschied zwischen Geistig und Sinnlich, Bildlich und Unbildlich, oder wenigstens das Recht dieser Unterscheidung aufgehoben, wo einmal von einem Zorne Gottes die Rede ist. Das religiöse Gemüth weiss auch wirklich nichts von dieser Unterscheidung; nicht Augustin (s. dessen *Civit. lib.* 9. *c.* 5. *lib.* 15. *c.* 25.), sondern Lactanz und Tertullian haben im Sinne desselben Recht, und nur dieses entscheidet hier. Die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes im allereigentlichsten Verstande, als einen wirklichen Zorn, zu nehmen, geht übrigens schon daraus hervor, dass auch die Versöhnung als ein wirkliches, historisches Ereigniss gefasst wird. *Quod enim,* sagt Melanchthon in seinen *„Loci“, terribilius est signum irae Dei, quam placari Deum non alia victima potuisse, nisi Filii morte? (Loci de vocab. Fidei.)* Wenn daher der Zorn nur die Bedeutung eines Bildes hat, so hat auch nothwendig die Versöhnung nur die Bedeutung eines Bildes, nicht eines wirklichen Factums. Sie geht hauptsächlich daraus hervor, dass die Grundbestimmung hier die Persönlichkeit ist Aber die epigrammatische Spitze, der pikanteste Ausdruck der Persönlichkeit ist eben die

Empfindlichkeit, die Fähigkeit, beleidigt zu werden, und über Beleidigungen in Zorn zu entbrennen. „Woher", sagt z. B. Tertullian *de testimonio animae*, „kommt die natürliche Furcht der Seele vor Gott, wenn Gott nicht zürnen kann? Wie soll der gefürchtet werden, der nicht beleidigt werden kann?" Unendlich reiner, freier und göttlicher dachte daher der heidnische Weise das göttliche Wesen, denn ihm war nicht die Persönlichkeit die Grundbestimmung. Ihn interessirte es nicht zu wissen, „wer" ist Gott, sondern „was" ist Gott? Das, was Gott zu Gott macht, das Göttliche hatte allein für ihn eine Bedeutung, nicht der Besitzer, so zu sagen, der Träger, das Subject, die Person der göttlichen Qualität und Würde. Hieraus ist die Indifferenz zu erklären, mit welcher die heidnischen Weisen bald von Gott im Singular, bald im Plural reden, obwohl natürlich hierbei auch ihr Verhältniss zum religiösen Volksglauben mit zu berücksichtigen ist. Im Christenthum dagegen wurde die Einheit, d. h. hier die Singularität, die Individualität, die Persönlichkeit Gottes die Hauptsache. Aber die Persönlichkeit, die Individualität ist nicht an und für sich selbst schon ein göttlicher Begriff — die Christen glaubten ja auch einen persönlichen Teufel — sie wird es erst durch ihren Inhalt, durch die Qualität. Die Persönlichkeit kann vielmehr das Göttlichste und Ungöttlichste in sich fassen; man kann sogar alles Mögliche in sie hineinlegen, ohne an ihr selbst ein Kriterium, ein Princip des Unterschieds in Betreff des Inhalts, des Hineinzuthuenden zu besitzen. Zorn, Ruhmsucht, Ehrgeiz, Despotismus, kurz alles Unvernünftige und Schlechte findet und fand wirklich im Christenthum seinen Platz im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, aber findet ihn nicht im Begriffe des Göttlichen schlechtweg, der an sich selbst eine Garantie, einen Maassstab, ein Kriterium seiner selbst und seines Gegentheils besitzt. Da daher, wo geglaubt wird ein an sich, seiner Grundbestimmung nach jeder Leidenschaft fähiger, ein zorniger Gott — *Deus vere irascitur* sagt selbst Melanchthon in seiner *Philos. moralis* — ein Gott, dessen Zorn, wie gesagt, nur durch eine besondere Handlung und durch den Glauben an dieselbe gehoben wird, da ist nur eine Versöhnung der Phantasie, der Vorstellung nach, aber nicht der Wahrheit, der Sache, dem Wesen nach, da ist der oberste Begriff schon ein Widerspruch in und mit sich selbst, da ist keine Einheit, kein wahrer Friede, keine Vernunft. — Nicht nur aber Gott, auch die Sünde dachte der heidnische Weise tiefer, reiner und sittlicher, als sie im Christenthum gedacht wurde. Die Sünde war ihm das Schrecklichste, das höchste, das einzig wahre Unglück, welches dem Menschen widerfahren konnte: *tibi . . . . persuade*, sagt trefflich Cicero, *praeter culpam ac peccatum . . . . homini accidere nihil posse, quod sit horribile aut pertimescendum.* (*Epist. ad famil. Lib.* 5. *ep.* 21.) Die

Strafe der Sünde war ihm die Sünde selbst. *Prima et maxima peccantium est poena, peccasse . . . . sceleris in scelere supplicium est.* (Seneca, *Ep* 97.) *Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit.* (*De ira* I. 2. § 30 u. I. 3. § 26.) Aber der Christenheit ist das nicht genug — nicht genug, dass Adam sündigt, nein! er muss noch wegen der Sünde besonders bestraft, mit seiner ganzen Nachkommenschaft zum Elend verdammt werden; der Sünder nicht als Sünder schon elend genug, nein! er muss auch noch in der Hölle express gesotten und gebraten werden. Die Christen verbinden daher mit der Sünde einen unsittlichen Begriff — ein von der Sünde als solcher unterschiedenes, äusseres, sinnliches Uebel; sie für sich selbst ist ihnen nicht das Schrecklichste, nicht schon die Strafe ihrer selbst; wäre sie das, so verschwände ihnen das Bedürfniss der Hölle, wie das Bedürfniss einer besonderen äusserlichen Hilfe und Erlösung — eine Erlösung, die consequent, aber auch die Christen nicht von der Sünde selbst, sondern nur von den äusserlichen, mit der Sünde verknüpften Folgen, der Strafe, dem Fluch Gottes erlöst. Die Christen sind beherrscht von der Sünde, darum denken sie die Sünde selbst sündhaft; der heidnische Weise beherrschte die Sünde darum und darin, dass er die Sünde sittlich dachte. Der Weise hatte daher seinen Retter in sich selbst — und zwar an der Vernunft, die ihm nicht ein abstractes Vermögen, sondern eine *vis plastica*, eine wirkliche Macht, eine wirkende Ursache, ein sittlicher und selbst physischer Gesundbrunnen war. *Quidquid animam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo.* (Seneca, *Ep.* 78.) Die Sünde hatte noch keine solche Gewalt über ihn, dass sie seinen Sinn verdorben, seinen Verstand verrückt, sein Auge verblendet hätte; noch war die Sünde nicht als Erbsünde in die Substanz selbst eingedrungen; sie hatte nur die Extremitäten, aber noch nicht das Hirn des Menschen ergriffen und inficirt: der Weise erkannte die innere Nichtigkeit der Sünde und die Allmacht, die unaustilgbare, die selbst in dem Bösewicht noch sich bethätigende Macht des Guten, der Tugend. *Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? . . . Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident.* (Seneca, *De benefic. Lib.* 4, § 17.) Den Weisen bewahrte daher seine Tugend und Vernunft vor allen jenen grundverderblichen, ebenso unsittlichen wie unvernünftigen Consequenzen in theoretischer und praktischer Beziehung, in welche die Sünde die christliche Menschheit gestürzt hat.

2. Der Widerspruch zwischen dem Wesen der Kunst und des Katholicismus, der hier im Allgemeinen, im Begriffe ausgesprochen

wurde, ist factisch selbst von frommen Katholiken, sei es nun direct oder indirect, eingestanden worden. So heisst es z. B. von dem frommen Papst Hadrian VI.: *Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequaquam magni fecit, adeo ut Vianesio . . . . commendante statuam Laocoontis . . . . aversis statim oculis tanquam impiae gentis simulacra vituperaret.* Dies bezieht sich zwar nur auf die alte Kunst, aber die Aversion vor einem heidnischen Kunstwerke drückt eine Aversion vor der Kunst als solcher, abgesehen von religiösen Gegenständen, aus. Derselbe Papst war auch den Dichtern abhold, weil sie es ihm nicht aufrichtig mit der christlichen Religion zu meinen schienen und die verruchten Namen der heidnischen Götter so feierten. (*Bayle Dictionn.* Hadrian VI. *Rem.* D.) Allerdings ist die Rechtgläubigkeit selbst eines religiösen Dichters immer etwas Zweideutiges; denn er versetzt die religiösen Gegenstände aus dem festen Boden des Glaubens in das höchst schlüpfrige Element der Aesthetik, aus der heissen Zone des Herzens in die temperirte, an sich weder kalte, noch warme Region der Phantasie; er unterwirft sie als einen blossen Stoff der freien Bildungskraft des Dichtergeistes, der an und für sich selbst über jedem Gegenstand als Stoff steht, gleichgiltig dagegen ist, daher jeden ohne Ausnahme mit gleicher Liebe behandeln kann; er macht sie zu allgemeinen Gegenständen, die daher auch nur allgemeine Empfindungen einflössen, aber nicht das specielle religiöse Interesse; er erhebt sie in das Pantheon der Schönheit. Fromme Katholiken — nicht minder fromme Protestanten — machten den neueren Dichtern darum besonders ihre Vermischung des Christlichen und Heidnischen zum Vorwurf. (So z. B. die Auszüge, die Bayle aus Baillet's *Jugemens des savans sur les principaux auteurs* in seinen *Nouvelles de la rep. d. lett.* giebt p. 715, 16. p. 757.)* Aber es ist die grösste Kurzsichtigkeit, wenn man diese Vermischung nur in formellen Frivolitäten, wie z. B. in der Anrufung der heidnischen Gottheiten oder in den Gegenständen, nicht in dem Geist, dem Wesen der Poesie, selbst auch der religiösen Poesie finden will. Ein religiöses Gedicht — wenn es anders auf den Namen eines Kunstwerkes Anspruch machen darf, nicht bloss eine Einfassung frommer Gedanken in Verse ist — hat immer auch als Gedicht, abgesehen von seinem religiösen Gegenstand, Werth; es ist Etwas, unabhängig von ihm, es entspricht den Anforderungen an ein Gedicht überhaupt, der Gegenstand sei welcher er wolle, und diese Forderungen machen nicht das Formelle, sondern das Wesen eines Gedichts aus. Auch der religiöse Dichter opfert daher unwillkürlich der heidnischen

* *La plupart des poètes*, sagt ebendaselbst Bayle p. 759, *ne tournent leur muse du coté de la dévotion que quand ils sont vieux, en quoi ils imitent beaucoup de femmes galantes, et cela fait que leurs poésies spirituelles sont les plus méchantes de toutes en qualité de poésies.* A.

oder richtiger allgemeinen Gottheit der Schönheit. Poesie ist vom Standpunkt des strengen Katholicismus und Protestantismus aus Götzendienst; denn das religiöse Gedicht, vorausgesetzt, dass es wirklich ein Gedicht ist, hat als Gedicht seine eigenen Reize, es erweckt nicht nur, nicht rein religiöse, sondern zugleich selbständige, selbst- und wohlgefällige Empfindungen; werden diese gleich stets in Verbindung mit religiösen Vorstellungen und Bildern empfunden, so werden sie doch auch für sich selbst herausgeschmeckt. Der rein, der wahrhaft, der streng religiöse Sinn verschmäht darum solche Vermischung des Aesthetischen und Religiösen. Der religiöse Dichter befindet sich in einem Zwiespalt; er will den Himmel, ohne doch die Erde fahren zu lassen. — Der Widerspruch der Kunst mit dem Wesen des Katholicismus geht übrigens unter Anderem* auch schon daraus hervor, dass der fromme Katholik es für Eitelkeit, für Sünde hält, sich abbilden zu lassen, wie z. B. der heilige Ignaz (s. dessen Leben von Ribadeneira p. 395). Aber wenn es Sünde ist, sich abbilden zu lassen, so ist es auch Sünde, einen Anderen abzubilden. Denn warum anders, als aus Demuth, aus Selbstverachtung verbirgt der Fromme sein Antlitz den Augen des Künstlers? Aber warum verachtet er sich? weil er dieser Mensch ist? Nein! seine Verachtung hat eine allgemeine Bedeutung; sie befasst jeden Menschen; sie gilt nicht dem Ignatius als Ignatius, sondern als Menschen überhaupt, als einer Creatur; ihr Sinn ist: auch du sollst dich nicht malen lassen; Menschen-Bilderschau ist Götzendienst; Gott oder Christus oder die heilige Jungfrau oder die Heiligen sind das allein Anschauungswürdige. Wären daher alle Katholiken

---

* So z. B. aus dem so oft von den Kirchenvätern im Gegensatz gegen die griechische Kunstreligion ausgesprochenen Gedanken, dass die Altäre, Statuen und Bilder des christlichen Gottes nicht lehlose Steine und Hölzer, sondern die moralischen und religiösen Gesinnungen des Menschen seien. *Conferat igitur*, sagt z. B. Origenes gegen Celsus (I. VIII.), *qui vult, aras quales diximus, cum aris Celsi et statuas in animis piorum Deo dicatas cum statuis Phidiae ac Polycleti similiumque et bene sciat, has quidem inanimas esse obnoxiasque temporum tempestatumque injuriis, illas vero sitas in immortali animo mansuras etc.* Auf einem spanischen Concilium (*Conc. Elibertinum can.* 36) wurde ausdrücklich verboten, Bilder in den Kirchen zu haben, damit nicht der Gegenstand der Verehrung oder Anbetung an den Wänden abgemalt werde. Selbst schon der Heide Varro sagt bei Augustin (*de Civ. Dei. lib.* IV. *c.* 31 *c.* 9.), dass die Römer mit den Bildern der Götter die Gottesfurcht und strenge Religiosität ihrer Vorfahren eingebüsst hätten. Erst dann, bemerkt in Betreff der christlichen Kirche Calvin, wurden die Bilder zum Schmuck der Kirchen verwendet, als der Gottesdienst schon von seiner Lauterkeit verloren hatte; ungefähr fünf Jahrhunderte lang, wo noch die Religion mehr im Flor war, gab es in den christlichen Kirchen insgemein keine Bilder. (*Instit. Christ. religionis. lib.* I. *c.* 11. *Sect.* 13.) Epiphanius zerriss sogar einen Vorhang vor der Thür einer Kirche in Palästina, auf welchem ein Bild Christi oder eines Heiligen gemalt war, weil nach der Lehre der h. Schrift in christlichen Kirchen kein Bild eines Menschen hängen dürfe. (Encycl. von Ersch u. Gruber. Art. Bilder in den Kirchen der Christen.) A.

so gesinnt, wie der heilige Ignaz und andere echte Katholiken, wären sie keine sich selbst untreue, inconsequente, falsche, ihre Religion verleugnende Katholiken gewesen, so hätten wir von ihnen keine Bilder, wenigstens keine anderen Bilder als religiöse. Aber selbst auch religiöse Bilder sind nur dann, wie schon oben entwickelt, Bilder im Geiste des Katholicismus, wenn sie für sich selbst werthlose, ja gotteserbärmlich schlechte Bilder sind, Bilder, die nur den Werth von Erinnerungszeichen haben — eine Bedeutung, die auch Reliquien zukommt — Bilder, die auch auf dem Gebiete der Kunst das menschliche Nichts und Unvermögen uns vergegenwärtigen, nicht den Menschen mit einer eitlen Bewunderung irdischer Werke und ihrer Meister erfüllen! — Wo kein Sinn für die schöne Form überhaupt ist, ist auch kein Sinn für die Kunst. Der Frömmigkeit — selbst schon einiger Kirchenväter — widersprach es, sich Christus schön vorzustellen; es war ihr ein erbaulicher Gedanke, dass strenge Büssungen seinen Leib so verzehrt und ertödtet hatten, dass er schon in seinem 30. Jahre wie ein Fünfziger aussah und sein Gesicht so runzlig, so hässlich war, dass man ihn für einen Aussätzigen nehmen konnte. (La Mothe le Vayer, *lettre* 15 *de la beauté. Oeuv. Tome* X.) Aber ist nicht da der Kunstsinn verdammt, die erste und wesentlichste Anlage zur Kunst vernichtet, wo die Hässlichkeit sanctionirt ist? Nicht da die Abgeschmacktheit die oberste ästhetische Regel, wo die körperliche Verschrobenheit das Normale ist? Ist da die Kochkunst zu Hause, wo todte Ratten und Mäuse aus Frömmigkeit mit Appetit verzehrt werden? Ist da, wo die Mortification des Leibes für die höchste Tugend gilt, nicht auch die höchste Tugend des Malers — wenn nun einmal das angeborene Laster der Pinselei nicht gelassen werden kann — Leiber zu malen, die keine Leiber sind? Sind also nicht, wenn ihr nun einmal durchaus Bilder in euerer Kirche haben wollt, allein jene abscheulichen, ekelhaften, unförmigen Heiligen und Märtyrerbilder des Mittelalters, die nur frommer Sinn, aber nicht Kunstsinn hervorbrachte, die normalen, gesetzmässigen, dem Geiste der Kirche entsprechenden Bilder, die Bilder, deren ihr euch als euerer Producte, als echtkatholischer Bilder rühmen dürft? „Schönheit", sagt der Pater Lechner, — ganz im Sinne der normalen katholischen Frömmigkeit — ist der Tugend der Demuth sehr gefährlich. In Würzburg hat sich deswegen ein Junger von Adel und grossem Vermögen das Angesicht mit Koth bespritzt und ist im Bettleranzuge um Almosen gegangen." (A. Bucher, die Jesuiten in Bayern p. 108.) Aber ist ein mit Koth bespritztes menschliches Angesicht ein ästhetischer Anblick? Wohl ist er ein dem frommen Sinn wohlthätiger, weil rührender, erbaulicher, demüthigender Anblick, aber der fromme Sinn und der Kunstsinn sind sich durchaus entgegengesetzt. Entgegne mir keiner gedankenlos das Exempel

des Malers Fiesole, der nie malte, ohne vorher mit Innigkeit zu beten. (S. Kapps Italien 1837. p. 552.) Auch der Soldat stärkt sich durch Gebet zur Schlacht, wo er seinen Nächsten niedersticht. — In der Beschreibung, welche (Pascal, *lettres provinc.* Edit. Paris 1832, p. 212) ein Jesuit von einem katholischen Heiligen giebt, heisst es daher ausdrücklich: *Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature. . . . Une belle personne lui est un spectre.* Aber sind denn nicht die wahrhaft frommen Katholiken, die Heiligen, die Muster der Nachahmung für die übrigen Katholiken? Sollen also nicht auch diese ohne Augen für die Schönheiten der Natur und Kunst sein? Die Kirche sanctionirte allerdings die Bilderverehrung. Aber es heisst ausdrücklich . . . . *sanctorum apostolorum etc. imagines volimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes . . . . cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototypum referatur.* (B. Carranza, *Summa omnium concil.* Edit. Antwerp. 1559, p. 280, 281.) Aber ein schönes, ein wahres Bild ist eben ein Bild, welches sich auf sich selbst bezieht, um sein selbst willen, nicht um des Heiligen willen verehrt wird, das religiöse Interesse dem ästhetischen, seinem Interesse subordinirt, ja aufopfert. Der fromme und nützliche Brauch der Bilder ist nicht an ihre Kunstbeschaffenheit gebunden, sie ist vollkommen gleichgiltig ebensowohl für den gemeinen Katholiken, der nur einen religiösen Sinn, wie für den wahren Katholiken, welcher seinen ästhetischen Sinn als ein irdisches Gelüste ertödtet hat; ja die Schönheit widerspricht selbst dem Zwecke, um dessen willen die Kirche die Bilder sanctionirt, denn sie zieht Auge und Herz ab von dem Prototyp. Wer einmal schöne Heiligenbilder liebt, schätzt bald mehr die Bilder, als die Heiligen, bekommt oder hat schon Liebe zu Bildern überhaupt, wird gleichgiltig gegen den religiösen Stoff. Ein wahres katholisches Bild wäre nur ein solches, welches den Heiligen, abgesondert von dem Menschen, rein von allen störenden menschlichen Zügen darstellte. Ein schönes Bild, ein Bild im Sinne der Kunst ist also kein Bild im Sinne des Katholicismus, vielmehr ein Bild gegen den Sinn, gegen die Absicht, gegen den Willen, wenigstens den wahren, besseren Willen der Kirche. Historisch ist übrigens der Antikatholicismus der Kunst schon dadurch erwiesen, dass zu der Zeit, wo wirklich ästhetischer Sinn wieder erwachte, das katholische und überhaupt religiöse Interesse schwand oder wenigstens ihm subordinirt wurde. A. Politian zog die Oden Pindars Davids Psalmen vor. Der Cardinal P. Bembo* warnte vor der Lectüre des Paulus, und wollte selbst

* Angelo Politiano, geb. 1454, gest. 1494 in Florenz, namhafter Humanist. — Cardinal Pietro Bembo, geb. 1470 zu Venedig, dessen Geschichte er geschrieben, gestorben als Bischof von Bergamo 1547, um Ausbildung der italienischen Sprache verdient.

nach Einigen nicht die Bibel und sein Brevier lesen, um nicht seinen schönen lateinischen Styl zu verderben Leo des X. ästhetischer Sinn gereichte der katholischen Kirche eben nicht zum Vortheil.

Aber wie mit der Kunst, ist es mit der Wissenschaft. Wahre Fromme verwarfen sie. Unter Pascals Papieren fand man folgende Note von seiner Hand: *Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences:* Descartes. Charmant! Also nur das *effleurer*, aber nicht das *approfondir* der Wissenschaften, nur das oberflächliche Wissen, das Wissen, mit dem es kein Ernst ist, billigt der echtfromme Sinn. Der Widerspruch der Wissenschaft mit dem Geiste oder Ideal der echtkatholischen Frömmigkeit — und nur daran dürfen wir uns halten, nicht an diese oder jene empirische Erscheinung — ist übrigens schon hinlänglich dadurch ausgesprochen, dass sich für diesen Geist die Wissenschaft überhaupt in die Klasse des Irdischen, Weltlichen, damit des nicht zum ewigen Heile Gehörigen, des Entbehrlichen, des Ueberflüssigen stellt. Wer wird aber mit dem Irdischen sich abgeben, wenn ihm der Himmel offen steht? Wer nicht den Umgang mit den Heiligen, den seligen Geistern, den Engeln dem Umgang mit den Profanscribenten oder gar mit Thieren, mit Pflanzen und Steinen vorziehen? Wer kann noch Geschmack finden an der Erdbirn der Wissenschaft, wenn er schon das himmlische Manna genossen? Wer leugnen, dass solche gemeine Kost seinem verwöhnten Gaumen widerspricht? Wo die Wissenschaft überhaupt die Bedeutung eines dem höchsten Interesse Gleichgiltigen und Aeusserlichen hat, da hat sie kein Interesse, wenigstens für den, — und dieser allein entscheidet — dessen Interesse eben dieses höchste Interesse ist. Wo die Wissenschaft überhaupt etwas Irdisches, Weltliches ist, gegenüber einem Himmlischen, Göttlichen, da hat sie nur die Bedeutung eines Spieles, eines Zeitvertreibs, da sind die wissenschaftlichen Arbeiten höchstens nur nebensächliche Leistungen. Was man aber nur in müssigen Nebenstunden treibt, das ist auch nur eine Nebensache, Etwas, was einem ausser seinem eigentlichen Berufe, seiner wesentlichen Bestimmung und Thätigkeit liegt. Eine solche Bedeutung hat aber die Wissenschaft überhaupt, d. h. die Wissenschaft an und für sich selbst da, wo nur ein gewisses Genre von Wissenschaft oder nur die Wissenschaft eines bestimmten Gegenstandes oder Inhaltes geheiligt ist; denn da giebt der Wissenschaft nur der Gegenstand, der überdies nicht nothwendig die Wissenschaft zu seinem Gefässe hat, ja durch den einfältigen, demüthigen Glauben mehr gefeiert wird, einen Werth; sie für sich selbst hat keinen. Wo die Wissenschaft nur durch einen bestimmten heiligen Inhalt geheiligt wird, ist die wissenschaftliche Thätigkeit als eine profane — gleichgiltig ob laut oder stillschweigend — ausgesprochen, und, als eine solche, für den heiligen Sinn eine verpönte, verworfene,

verdammte Thätigkeit — eine Thätigkeit, die ihm widerspricht. Nur der Stoff verdeckt diesen Widerspruch, hüllt ihn in ein mysteriöses Dunkel; aber diese scheinbare Eintracht verschwindet, der Widerspruch kommt zum Vorschein, sowie die wissenschaftliche Thätigkeit die Schranke dieses Stoffes überschreitet. Allerdings widerspricht also weder dem katholisch-religiösen Sinne, in Beziehung auf welchen allein bisher die Wissenschaft betrachtet wurde, noch der katholischen Kirche die heilige katholische Theologie — sie konnte ihrer ja schon aus äusserlichen Gründen nicht entbehren — aber die Wissenschaft widerspricht ihrem Geiste und Wesen. In den früheren Zeiten, — und nur aus diesen kann man erkennen, was echt katholisch ist oder nicht, weil sich hier die Kirche noch nicht so verweltlicht hatte, wie später — so zur Zeit des Rabanus Maurus wurden bekanntlich die Wissenschaften, wenn irgendwo in einem Menschen ein wissenschaftlicher Trieb erwacht war — ein Trieb, der doch wohl nicht aus dem Katholicismus, sondern aus dem eingeborenen Bedürfniss der Menschen entsprungen war — nur zum Zweck des theologischen oder kirchlichen Interesses gebilligt und getrieben; sie für sich selbst waren, so zu sagen, nicht koscher. So lernte und schätzte man „die Prosodie wegen der verschiedenen Versarten in den Psalmen; die Dialektik wegen der Polemik mit den Ketzern; die Arithmetik wegen der in den Zahlen enthaltenen Geheimnisse, und der in der heil. Schrift vorkommenden Maasse und Zahlen; die Geometrie wegen der Zirkel, die in den Nachrichten von der Arche Noah und dem Salomonischen Tempel vorkämen; die Astronomie wegen der Kirchenzeitrechnung und die Musik wegen des Anstandes und der Würde, den der Gottesdienst von ihr borge.“ (Eichhorn Allgem. Geschichte der Cultur und Litt. des neueren Europa. 1799. II. B. p. 41.) Ganz entsprechend diesem Alles der Theologie unterordnenden Geiste war daher „das Abreiben, Auskratzen und Zusammenschneiden der alten Pergament-Codexe, um Choral-, Mess- und Andachtsbücher darauf zu schreiben,“ wodurch „die Klöster der klassischen Litteratur einen unersetzlichen Verlust zugefügt. Ein grosses Stück des Livius und der Ciceronianischen Reden fand noch 1772 Bruns in der Vaticansbibliothek ausgekratzt und darauf das Büchlein Tobias geschrieben.“ (v. Lang: Ueber Verdienste der Klöster.* Sophronizon. 7. Jahrg. III. H.)

---

* Karl Heinrich Ritter von Lang, geb. 1764, gest. 1835 bei Ansbach, ausgezeichneter Publicist und Geschichtsforscher, ein unermüdlicher Bekämpfer regiererischer Erbärmlichkeiten in Deutschland. Der in seinem Aufsatz erwähnte Bruns, Paul Jacob, war ein seiner Zeit hochangesehener Bibelforscher, geb. 1743 in Holstein, später Professor zu Helmstedt, dann Halle, wo er 1814 starb. »Sophronizon« war eine vom Heidelberger Professor H. E. G. Paulus seit 1819 herausgegebene Zeitschrift, die bis c. 1835 bestand.

Höchst charakteristisch ist es auch, dass das Abschreiben alter Schriften von „vielen Freunden des asketischen Lebens jeder Handarbeit vorgezogen war, weil es Körper und Geist zugleich angreife." (Eichhorn a. a. O. p. 56.) Wie kritiklos sind doch die gewöhnlichen Lobpreisungen der Klöster wegen ihrer Verdienste um die Wissenschaften! Der um die Begründung der wissenschaftlichen Urkundenlehre hochverdiente Benedictiner Jean Mabillon, ein Zeitgenosse P. Bayles, geb. 1632, gest. 1707, äussert in seinem *Tractatus de studiis monasticis*, Paris 1691: es sei eine alte vielfach erörterte Frage, ob es Mönchen statthaft sei, sich den Studien hinzugeben. Mabillon gesteht ein, dass die Klöster ihrer ursprünglichen Bestimmung nach nicht Schulen und Akademieen sein, dass sie vielmehr die Welt und folglich auch die profanen Künste und Wissenschaften verachten, nur dem Studium der h. Schrift und der Tugend obliegen sollten, dieser Zweck lasse sich jedoch nicht ohne die Wissenschaften erreichen. Schon Pachomius und Basilius, die Hauptförderer des Klosterwesens im 4. Jahrhundert, hätten den Ihrigen befohlen, nicht nur die h. Schrift, sondern auch die Kirchenväter zu studiren. An die Stelle der Handarbeiten müsse man, sagt weiter Mabillon, bisweilen Studien und Bücherabschreiben setzen. So werde der Müssiggang, um dessen willen Benedict die Arbeit den Mönchen auferlegt habe, vermieden und der Geist von schädlichen Gedanken abgezogen. Auch seien von den Studien der Mönche nicht gänzlich die Profanscribenten auszuschliessen, weil sie zum Verständnis der h. Schrift viel beitrügen. — Das Klosterleben ist aber nichts Anderes, als das anticipirte und hier schon realisirte himmlische Leben, welches das Ziel und Ideal des Katholicismus, des Christenthums überhaupt ist. Das Verhältniss des Mönchs zur Wissenschaft repräsentiert daher das wahre Verhältniss des Katholiken überhaupt zur Wissenschaft. —

Merkwürdig und besonders charakteristisch ist auch das Schicksal des Aristoteles im Mittelalter. Auch er war anfänglich verbotene Waare. Seine Metaphysik wurde 1209, in Paris wenigstens, bekannt, aber noch im nämlichen Jahre von einem daselbst gehaltenen Concilium verdammt, nach dem Bericht von Jean de Launoi, einem anderen katholischen Zeitgenossen Bayles, geb. 1603, gest. 1678, an der Pariser Universität als Kirchenhistoriker und Canonist lehrend. So heisst es in seiner 1720 erschienenen Abhandlung über die wechselnden Schicksale des Aristoteles an der dortigen Akademie: es sei bei Strafe der Excommunication 1209 untersagt worden, dessen Metaphysik oder irgend eine andere Schrift von ihm zu lesen oder darüber zu schreiben, weil es zu bereits vorgekommenen Ketzereien geführt habe und auch künftig noch andere Ketzereien bewirken könnte. Im Jahre 1215 bestätigte ein päpstlicher Legat dieses Verbot; mit der Metaphysik werden zugleich die Bücher *de philos. naturali*

genannt und verboten. Aber dafür führte er die Aristotelische Dialektik ein, welche die bisher gebräuchliche Dialektik Augustins verdrängte, wobei de Launoi die Bemerkung macht: Augustin habe dem Aristoteles, der Christ offenbar dem Heiden weichen müssen. (*Cap.* 4 u. 5.) Gregor IX. verbot 1231 gleichfalls die *libri naturales*, worunter nach Launoi vielleicht auch die Metaphysik begriffen ward, jedoch nur so lange, „bis sie geprüft und von allen verdächtigen Irrthümern gesäubert worden." Schon 1265 verbietet ein päpstlicher Legat wieder die Metaphysik und Physik, und zwar schlechtweg. Dagegen werden sie 1366 von zwei Cardinälen nebst noch anderen Schriften des Aristoteles nicht nur erlaubt, sondern selbst legitimirt, und Nicolaus V. billigte nicht nur alle Werke des Aristoteles, sondern er befahl auch, sie von Neuem ins Lateinische zu übersetzen, damit sie um so leichter verstanden würden. (C. 9 u. 10.) Woran sollen wir uns nun in diesen Widersprüchen halten? Was stimmt mit dem Katholicismus überein? Die Erlaubniss oder das Verbot des Aristoteles? Die Empirie sagt: beides; die Philosophie stimmt ihr bei, aber sie macht folgenden wichtigen Unterschied: allerdings stimmt die Erlaubniss des Aristoteles, also der Wissenschaft – denn den Aristoteles können wir als den Repräsentanten derselben ansehen — überein mit dem mit sich selbst nicht übereinstimmenden, mit dem seinem Begriffe widersprechenden, dem rein weltlichen Katholicismus, der, so wie er sich einmal in der Welt eingebürgert hat und seiner Existenz sicher ist, oder auch umgekehrt, so wie seine Existenz gefährdet ist — allmächtig ist ja der Selbsterhaltungstrieb, — alles Mögliche mit sich verbinden kann; aber sie widerspricht dem mit sich einigen, dem sich selbst treuen, dem an seinem Begriffe festhaltenden Katholicismus. Auch Thomas Aquino wurde canonisirt, und doch hatte er die Schriften des Aristoteles commentirt, als noch das päpstliche Verbot auf ihnen lastete. Will man dieses Verbot auch nur auf Paris ausdehnen, oder den Thomas Aq. sonstwie entschuldigen und mag diese Entschuldigung auch begründet sein: so bleibt doch gewiss, dass wenigstens seine Verbindung der heidnischen Philosophie mit der Theologie ausdrücklich dem Verbote Gregors IX. widerspricht, denn vor der schon citirten, von Launoi angeführten Stelle heisst es, dass die *magistri artium* über den Priscian lesen und die Physik des Aristoteles nur so lange nicht gebrauchen sollen, bis sie castigirt seien, dann aber: die Magister und Studenten der theologischen Facultät sollen eingedenk sein, den ihnen dort gewordenen Unterricht bestens auszunutzen, so dass sie nicht Philosophen, sondern Gottesgelehrte zu werden sich begnügen, mithin nur solche Schulfragen erörtern mögen, wie sie lediglich aus theologischen Werken und den Abhandlungen der Kirchenväter sich darbieten. Daher ward Thomas Aq. von der Pariser theolog. Facultät bei der Curie verklagt. Unter den

Irrthümern von ihm wird auch der gerügt, dass er gesagt habe, Gott könne nicht Alles, nicht, was sich widerspricht. Ueberhaupt waren die strengkatholischen Theologen gegen das Studium der Philosophie und ihre Verbindung mit der Theologie. Launoi führt mehrere an. Vincentius Ferrerius — noch dazu ein Heiliger, geb. 1346 † 1419 — beispielsweise sagt: „prediget das Evangelium, denn Lehren derer, die verdammt sind, predigen, führt zur Verdammnis: Aristoteles und Plato, wie uns der hl. Hieronymus angiebt, sind in der Hölle." Wenn man also leugnen will, dass die Toleranz gegen die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, ein Widerspruch des Katholicismus mit sich selbst war, dass überhaupt die wissenschaftliche Thätigkeit nicht im Einklang mit dem Wesen des Katholicismus steht, dass der Wissenstrieb der Scholastiker nur auf dem Trachten nach Verbotenem beruhte: so muss man auch zugeben, dass die Schwelgereien und alle sonstige ihrem Berufe widersprechende Handlungen der Geistlichkeit, dass das weltliche Leben der Mönchsorden, ihre himmelschreienden Vergehen gegen die ursprünglichen Regeln im Einklang mit diesen und überhaupt mit den Principien des Katholicismus stehen; denn dasselbe, was praktisch das weltliche Leben der Geistlichkeit, ist theoretisch, im Sinne der katholischen Heiligkeit, die Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft, mit der Wissenschaft überhaupt.

Das wissenschaftliche Interesse ist überall sich gleich, beruht überall auf demselben Grunde, auf demselben Triebe, die Materie sei nun eine heilige oder profane. Wenn man daher das, was die Katholiken für die Wissenschaften gethan haben, dem Katholicismus als Verdienst anrechnen will, so ist das gerade so viel, als wenn man die Waffenthaten katholischer Bischöfe* der katholischen Religion als Verdienste um die Kriegskunst, die sich vielleicht auch wirklich manche Bischöfe erworben haben mögen, was ich aber nicht weiss, anrechnen wollte. Dass dergleichen Thaten der katholischen Kirche als einer weltlichen Macht zukommen, wollen wir allerdings nicht streitig machen, denn, wenn die Kirche, wie der Cardinal Pallavicini** behauptet — eine Behauptung, die übrigens kein Sollen, sondern ein Factum ausdrückt — wie eine Monarchie eingerichtet sein, ansehnliche Würden und Aemter zu vergeben haben, Staat machen muss, um durch äusserliches Gepränge schon den Ungläubigen Respect einzuflössen: so darf gewiss auch nicht das Schwert, als das imponirendste Attribut einer Macht, der Kirche abgehen, allein wir abstrahiren hier davon, betrachtend den Katholicismus nur von seiner

---

* S. hierüber Bayle *Dictionn. art. Saint-Cyran Rem.* A. Der Abt von Saint-Cyran, einer der Patriarchen des Jansenismus schrieb selbst sonderbarer Weise eine anonyme *Apologie des évêques qui prennent les armes.* A.

** Giovanni Baptista Pallavicini, dem bekannten Adelsgeschlechte zu Genua gehörend, starb 1521.

inneren, seiner besseren Seite. Noch mehr aber als aus dem allgemeinen Gegensatz von Himmel und Erde, Geistlich und Weltlich, erhellt aus den specielleren Attributen des Katholicismus, wie sehr der Geist des Katholicismus und der Geist der Wissenschaft zwei sich widersprechende, absolut unverträgliche Dinge sind. Diese Attribute sind: — wir abstrahiren auch hier nämlich wieder von der politischen Seite des Katholicismus, von seinem Despotismus, seinen Inquisitionsgerichten, wir betrachten ihn nur von seiner gemüthlichen Seite — die Mirakel, die Tradition, der Antiquitätscultus, der Autoritätsglaube, die Idiosynkrasie der Ketzerscheu. Der Mirakelglaube ist im Katholicismus ein schlechthin unbegrenzter Glaube. Die Schranke, welche die Scholastiker der Wunderthätigkeit setzten mit der Behauptung, dass die Allmacht nicht das sich Widersprechende thun könne, ist eine Schranke, an die sich nur der Verstand, nicht der Glaube bindet, eine Schranke, die überdies aus antikatholischem, aus heidnischem, philosophischem Geiste gekommen ist. Die Wunderthätigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern auch der Heiligen*; fast kein Heilger ist, der nicht während seines Lebens oder doch nach seinem Tode Wunder that. Der heilige Ignaz von Loyala thut zwar keine Wunder bei Ribadeneira in der älteren Ausgabe, die hier citirt wurde, wo die Wunder von ihm sogar für unnothwendig erklärt werden (*Lib. V. c.* 13.), um einen Heiligen als Heiligen zu bestätigen, aber wohl in den späteren Ausgaben. Das Wunder gehört zur vollständigen Legitimation eines wahren Heiligen. Aber wenn auch der heilige Ignatius keine Wunder gethan hat, so hat dafür sein Freund, der heilige Xaverius, diesen Schaden reichlich ersetzt. Bayle macht in seinen *Nouvelles de la rép. des lettres* über eine Schrift: *Xaverius Thaumaturgus*, worin eben die Wunder dieses Heiligen erzählt wurden, folgende köstliche Bemerkung: *On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui des deux doit passer pour le miracle ou l'interruption, ou le cours de la nature. On ne sait où est l'exception et où la règle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre.* (p. 350.) Aber was hier Bayle nur in Bezug auf einen speciellen Fall sagt, das gilt im Allgemeinen von dem Wunderglauben des Katholicismus. Die Wunder sind unbeschränkt nicht nur der Zeit und Zahl, sondern auch dem Gegenstand und der Qualität nach. Die Mönche setzten selbst die Wunder und Thaten ihrer Stifter den Wundern Christi gleich oder selbst über sie. (So z B. Bayle *Dictionn., art.* François d'Assise.

* So führt z. B. Luther aus der Bulle, die den Bischof Benno zum Heiligen erhob, in seiner Schrift: „Wider den neuen Abgott und alten Teufel" 1524 folgende Stelle an: *hinc facile concipi potest, divinam virtutem divino homini esse communicatam.* Damit wollen sie anzeigen, setzt er hinzu, dass die Heiligen für sich selbst auch Wunder thun und nicht Gott allein. A.

Rem. N.) Aber der Mirakelglaube, zumal der unbegrenzte, widerspricht absolut dem wissenschaftlichen Geiste; wo er herrscht, ist der Unterschied zwischen Traum und Wahrheit, Absurdität und Vernunft aufgehoben. Der wissenschaftliche Geist ist zu ernst, um an mirakulösen Possen, die nur einer kindischen Phantasie imponiren können, Geschmack zu finden. Wo daher in einem Kopfe der Mirakelglaube spukt und er kommt an die Wissenschaft, namentlich der Natur, so wird er uns die albernsten Träumereien statt wissenschaftlicher Wahrheiten darbieten. Das Mirakel betrügt den Menschen; es macht ihn irre nicht nur an seinen Sinnen, sondern auch an seinem Verstande, seiner Vernunft; es bringt ihm den Glauben bei, dass es keine Wahrheit giebt, dass Alles nur Trug und Schein ist, oder hat wenigstens die Wirkungen dieses Glaubens. Aber wie der Mirakelglaube das Studium, den Sinn und Geist besonders der Naturwissenschaft verdirbt, ja tödtet, so tödtet der Traditionsglaube den Geist der Wissenschaft, namentlich der Geschichtsforschung. Beide sind sich absolut entgegengesetzt. Die Geschichte beginnt, wo die Tradition — die Tradition, in ihrer ursprünglichen, allgemeinen Bedeutung betrachtet, aber wo einmal die Tradition, wenn auch nur unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen, für eine Quelle gilt, da macht sich auch der Geist der Tradition überhaupt, die Tradition in ihrer unbeschränkten Bedeutung geltend, wie dies denn wirklich der Fall im Katholicismus war (s. hierüber auch Bayle *Dict. art. Papesse. R.* G. u. L.) — wo, sage ich, die Tradition aufhört zu leben; diese ersetzt jene — beim Volke vertritt die Tradition die Stelle der Geschichte — aus Mangel eines anderen Organs der Mittheilung oder aus Indifferenz dagegen, aber die Geschichte verdrängt die Tradition aus Ueberzeugung von ihrer Trüglichkeit. Diese ist ein schöner Traum, jene die nackte Wirklichkeit. Die Tradition bekümmert sich nicht darum, ob das, was ihr gesagt wird, wirklich so gewesen ist, wie es erzählt wird; sie zweifelt nicht; sie ist stets guter Dinge, eben weil sie nichts weiss von dem schmerzlichen Unterschiede zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Schein und Wesen; aber die Geschichte ist ernst, nachdenklich, kritisch, misstrauisch. Kurz, beide sind sich absolut entgegengesetzt. Wo und wie daher im Katholicismus geschichtlicher Geist auftrat, erfuhr er stets den lebhaftesten Widerspruch, weil es unvermeidlich war, dass er nicht mit der Tradition in Collision kam. Abälard wurde wegen seiner Aeusserung, dass der heilige Dionysius Areopagita nicht der erste Apostel Frankreichs gewesen sei, von dem Abt seines Klosters ins Gefängniss geworfen. Der vorhin genannte Launoi kam selbst in seiner Zeit noch in das Geschrei eines Ketzers, eines Zerstörers der Religion, als er nachgewiesen, dass wirklich der heilige Dionysius nicht der erste Apostel der Franzosen gewesen, die heilige Magdalena nicht in die Provence gekommen sei, die Carme-

liter nicht vom Elias abstammten. (Bayle, *Dict; art.* Launoi *Rem.* F. u. Q., wo Bayle dann die Bemerkung macht, dass ungeachtet Launoi unzählige Einzelne von der Nichtigkeit dieser Sagen überzeugt hätte, dennoch nach wie vor dieselben Märchen, dieselben Missbräuche und Ceremonien fortbeständen und dann sagt: *La prospérité de Rome chrétienne tout comme celle de Rome paienne a pour base la conservation des vieux rites. . . . En nos jours, disoit un sousprieur de St.-Antoine, gardons nous de novalitez.*) Der geschichtsforschende Geist wollte zwar innerhalb des Katholicismus nicht der Tradition überhaupt, sondern nur dieser oder jener Tradition etwas anhaben — auch Launoi wollte nur die falschen Traditionen, nicht die Tradition selbst aufheben — aber in diesem Widerspruch mit einer bestimmten Tradition kommt nur zum Vorschein der allgemeine Widerspruch zwischen dem geschichtlichen Geiste und dem Traditionsglauben. Wer einmal den Glauben an eine Tradition aufhebt, der hebt den Glauben an die Tradition überhaupt auf; die Tradition beruht nicht auf Prüfung, auf Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem, sie verträgt daher auch keine Prüfung, keine Unterscheidung; aber sie verschmäht sie auch; sie ist selig in ihrem Glauben; sie beruht nur auf Glauben, sie will und kann also auch nur gläubig, unkritisch aufgenommen werden. Wo daher eine Unterscheidung zwischen falscher und wahrer Tradition gemacht wird, da ist bereits der Glaube, der Geist der Tradition verschwunden; diese Unterscheidung ist nur eine List des Verstandes, womit er seinen Widerspruch mit der Tradition überhaupt, mit dem Wesen derselben verdecken will. Die Tradition bekümmert sich nicht um historische Wahrheit, so wenig als das Wunder um die Wirklichkeit. Die Frage an das Wunder: bist du geschehen, ist dem Wunder eine sinnlose Frage; die Frage an die Tradition: bist du wahr? d. h. bist du nicht mehr Tradition, sondern geschichtliche Wahrheit, geht ebenso aus einem Kopfe hervor, der sich nicht mehr in die Tradition hineindenken kann, der sich mit ihr entzweit hat. Aber wie das Mirakel die Naturwissenschaft, die Tradition die Geschichte, so hebt der Antiquitätscultus und Autoritätsglaube die Philosophie auf. Wo das Alter für ein Zeichen der Wahrheit, die Neuheit für ein Zeichen der Ketzerei, die Ketzerei für ein Zeichen der Falschheit gilt, da ist die Grundbedingung des Denkens, die Grundbedingung der Philosophie aufgehoben. Wo überhaupt das Vorurtheil der Autorität herrscht, da ist dem Geist das Urtheil vorweggenommen. Das Urtheil ist die ursprüngliche Macht des Geistes; im Urtheil beginnt der Geist; wo kein Urtheil, kein Geist. Das Urtheil ist der Souveränitätsact des Geistes, ein Act der Freiheit, der Selbständigkeit, der eigentlich geistige Act, der Act, wodurch der Geist Geist ist. Wo daher das Vorurtheil herrscht, da hat der Geist seinen Anfang nicht in sich selbst, da bleibt ihm nur eine

secundäre, geistlose Thätigkeit übrig, keine andere, als die, Folgerungen aus Sätzen, die er nicht aus sich geschöpft hat, sondern die bereits vor ihm entschieden sind, herauszuziehen. Nur hierin liegt der wahre Grund von der Bedeutung der Syllogistik und Sophistik im katholischen Zeitalter. Die Syllogistik und Sophistik ist die einzige rationelle Thätigkeit, die innerhalb des Katholicismus, wo er wenigstens noch eine Macht und Wahrheit, nicht Schein und Lüge ist, dem Geist übrig gelassen wird. Das Vorurtheil ist das Urtheil des Katholicismus, der Autoritätsglaube sein specifisches Wesen, was darüber hinausgeht, ist Antikatholicismus. Jedem Fortschritt in der Wissenschaft, jedem selbständigen Urtheil, jedem neuen Gedanken hat daher der Katholicismus aus allen Leibeskräften sich entgegengestemmt. (S. z. B. auch Bayle, *Républ. des lett.* p. 191.) Selbst die richtige Aussprache des lateinischen Buchstaben Q galt einst der Pariser Theologischen Facultät für eine verbrecherische Ketzerei. Es scheint unglaublich, ist aber thatsächlich nachweisbar. In seinem Wörterbuch berichtet Bayle, Artikel Ramus — Pierre de la Ramée (1515—72, Calvinist und als eines der Opfer der Bartholomäusnacht hingeschlachtet) — dieser tapfere Bekämpfer der Scholastik habe zugleich mit anderen aufgeklärten Universitätsprofessoren für sein Bemühen um eine richtigere Aussprache des genannten Buchstabens 1550 den Unwillen der Sorbonneprofessoren heraufbeschworen, die von „einer ketzerischen Grammatik" die grössten Gefahren für das heranwachsende Geschlecht befürchteten. Die Streitfrage wurde dem Pariser Parlament, dem obersten Gerichtshofe, zur Entscheidung vorgelegt. Glücklicherweise hatte die weltliche Macht so viel Ehr- und Rechtsgefühl, dass sie den grammatikalischen Ketzer freisprach und der theologischen Facultät zum Trotz statt *Kiskis Quisquis* auszusprechen erlaubte. Ein ähnliches Beispiel ist dieses. In Frankreich suspendirte ein Bischof einen Canonicus, weil er beim Messelesen statt *Paraclytus*, wie es bisher in der Kirche gebräuchlich war, *Paracletus* ausgesprochen hatte. Schon von dem XI. Jahrh. an hatte man nämlich auf Veranlassung eines Griechen in der katholischen Kirche darüber gestritten, ob man *Paracletus* oder *Paraclytus* sagen sollte. Aber man wagte nichts zu ändern in der Aussprache dieses Wortes, *parce que c'étoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne falloit rien innover.* Das Schönste aber ist, dass die Pariser theologische Facultät 1526 den Erasmus unter Anderem auch deswegen verurtheilte, weil er behauptet hatte, man müsse *Paracletus* sagen. (Bayle, *Dictionn., art.* Paraclet. *Rem.* B.) Köstliche Beispiele von der unglaublichen Verstocktheit der Scholastiker führt Galilei in seinem *Dialogus de systemate mundi* (Colloq. II. August. Treboc. 1635) an. Ein berühmter Arzt zu Venedig demonstrirte unter sichtbarer Darlegung in einer anatomischen Vorlesung, dass der grösste Nervenstamm vom Hirn

ausgehe und nur ein sehr dünner Faden gleich einem Funiculus zum Herzen dringe, und wandte sich dann mit der Frage an einen anwesenden Peripatetiker, ob er sich noch nicht überzeugt habe, dass der Ursprung der Nerven das Gehirn und nicht das Herz sei? Aber der Peripatetiker, richtiger: katholische Philosoph, gab zur Antwort, nachdem er sich eine Zeit lang besonnen hatte: so überzeugend für den unmittelbaren Augenschein der Nachweis, dass die Nerven nicht im Herzen wurzeln, erbracht sei, müsse er doch seine Zustimmung versagen, da der Aristotelische Text das Gegentheil behaupte.

Ich sagte: richtiger der katholische Philosoph (freilich auch ein Widerspruch), denn was anderes war dieser verstockte Autoritätsglaube der Scholasticker, als die Erscheinung von dem Autoritätsglauben des Katholicismus überhaupt auf dem Gebiete der Philosophie? Selbst Pascal war — und zwar nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch auf dem an sich freien Felde der Physik — so sehr noch von dem Vorurtheil des Alterthums besessen, dass er nur mit grossem Widerstreben, nur mit schmerzlichem Bedauern die alte Meinung von dem Abscheu vor dem leeren Raum aufgab. Der Geist des Katholicismus ist daher eben vermöge dieses seines Traditions-, Antiquitäts-, überhaupt Autoritätscultus der Geist der Abhängigkeit und Mittelbarkeit (um mich dieses abstracten Ausdruckes zu bedienen), aber der Geist der Wissenschaft ist der Geist der Unmittelbarkeit. Der Katholicismus schiebt überall zwischen das Subject und Object ein Mittelding ein — selbst Christus hat seinen Stellvertreter. Aber der wissenschaftliche Geist duldet nichts zwischen sich und seinem Gegenstande in der Mitte; Wissenschaft beginnt nur, wenn der Mensch die Dinge im Original, in der Ursprache zu lesen beginnt, wenn er das Wasser des Lebens nicht aus den Händen eines Anderen, als ein schon überschlagenes, empfängt, sondern frischweg von der Quelle sich selbst holt. Wissenschaftlicher Geist geht überall auf den Ursprung zurück, weil er selbst ein ursprünglicher und urkräftiger Geist ist. Aber der Katholicismus liest nicht im Urtext die Dinge; er ist befriedigt mit der Uebersetzung; gleichwie die Scholastiker statt an der Natur an der Physik des Aristoteles, statt an dem Aristoteles in eigener Person an einem Stellvertreter desselben, einem übersetzten Aristoteles sich begnügten. Ganz consequent, ganz im Einklang mit ihrem innersten Wesen setzte daher auch die Kirche die Vulgata an die Stelle der Urkunde, mit dem Verbote, von ihr abzuweichen. Zwar haben viele Katholiken geleugnet, dass damit die Vulgata für unverbesserlich erklärt oder gar ihr mehr Autorität, als dem Bibeltexte selbst eingeräumt worden sei. Aber Bayle bemerkt: *Bien des docteurs catholiques n'ont pas entendu le sens du concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la vulgate. Il a y de grands hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur vie*

dans les prisons de l'Inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la congrégation générale des cardinaux, daté du 17. Janv. 1577, portant, qu'il ne falloit pas s'écarter de la vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'un jota. (*Républ.* p. 131. S. auch p. 333 und 610 art. XI.) Endlich geht aber auch noch aus der Idiosynkrasie seiner Ketzerscheu aufs Unzweideutigste hervor, dass der Geist des Katholicismus dem Geiste der Wissenschaft widerspricht. Unendlich mehr als eine gemischte Ehe löscht aus oder mässigt wenigstens die Wissenschaft die religiösen Differenzen. In einer Seele, die die Wissenschaft mit ihrem Lichte erleuchtet hat, kann unmöglich die Furie des religiösen Parteigeistes Fuss fassen. *Il ne s'agit ici point,* sagt Bayle in der *préface* zu seiner *République des lettres, de religion; il s'agit de science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions et considérer seulement le point dans lequel ils se réunissent qui est la qualité d'homme illustre dans la Rép. des lettres. En ce sens-là tous les savans se doivent regarder comme frères. . . . Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfans d'Apollon.* So spricht die Wissenschaft. Universalität, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit sind die ersten Forderungen der Wissenschaft. Aber dem Katholiken macht es seine Kirche zur heiligsten Gewissenspflicht, nur für ihre Sache Partei zu nehmen, zu glauben, dass nur sie allein Recht hat. Die Forderung, gerecht, unparteiisch, tolerant zu sein, zu prüfen, ob nicht auch der Andere Recht hat, d. h. zu zweifeln, ob Er Unrecht hat, ist ein Eingriff in seinen Glauben, eine Verletzung seines Gewissens. Der Katholik befindet sich daher in diesem Dilemma: entweder entspricht er den Forderungen der Wissenschaft, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen des Katholicismus, oder er entspricht den Forderungen des Katholicismus, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen der Wissenschaft: er vergiftet sie durch seinen religiösen Parteigeist.

3. Die heilige Angela von Foligni, † 1309 (um von den physiologisch-psychologischen Kämpfen des Katholicismus wenigstens ein Beispiel hier zu geben, welches Bayle in seiner historisch-philosophischen Abhandlung vom Hexen- und Dämonenglauben anführt), hatte von den Teufeln der Sinnlichkeit nicht nur die heftigen psychsichen, sondern auch die qualvollsten körperlichen Anfechtungen und Drangsale zu erleiden. *In corpore,* sagt sie selbst, *ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit. . . . Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc.* Die brennenden Begierden, die die Teufel in ihrem Leibe erregten, vertrieben alle reinen Bilder, alle tugendhaften Gedanken aus ihrer Seele, worüber sie in solche Verzweiflung

und Wuth gerieth, dass sie sich selbst die grausamsten körperlichen Züchtigungen anthat und oft nahe daran war, sich selbst zu zerfleischen. Sie sei, behauptete sie, von einer Menge Teufel geplagt, „die lasterhafte Begierden in ihr erweckten, vor denen sie Abscheu empfinde". Ihr ganzer Leib war bedeckt mit Wunden, „die ihr die Teufel geschlagen: sie habe kein Glied, das nicht furchtbar leide, nie sei sie ohne Schmerzen, ohne andauernd peinliches Verlangen. . . ." Bayle schliesst diese Leidensgeschichte mit der Bemerkung: *les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il falloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'ils ne goûtent pas toujours ces illaps et ces suavités ineffables que vous avez lues dans leurs écrits.* (*Rép. aux quest. d'un prov.* p. 660.) Köstliche Exempel von den freiwilligen Qualen des Keuschheitsheroismus bei den Jesuiten erzählt A. Bucher: „die Jesuiten in Bayern." I. B. p. 112 u. s. w. und Bayle *Dict. art.* Mariana, *Rem.* C.

4. Barth. Heinrich Brockes, dem Freundeskreise Herm. Sam. Reimarus' in Hamburg angehörend (dort geb. 1680, gest. 1747), lässt sich in seinem mehrbändigen Reimwerk „Irdisches Vergnügen in Gott", unter anderem also vernehmen:

Wie mancherlei hab ich mit innnigem Vergnügen
Nur bloss an Flügeln einst erblickt:
Es sind wahrhaftig Wunder-Dinge
Den bunten Flügeln eingeprägt.
Man wird mit grossem Rechte können
Sie fliegende, lebend'ge Blumen nennen.

Ein anderer gottbegeisterter Reimschmied aus jener Uebergangsperiode, der Vielschreiber Daniel Wilh. Triller, ein Zeitgenosse Lessings, geb. 1695, gest. 1782, Arzt von Beruf, ergeht sich in seinen „Poetischen Betrachtungen zur Bewährung der Wahrheit christlicher Religion denen Atheisten und Naturalisten entgegengesetzet", wie folgt:

Woran mag sich das Hertze mehr erfrischen,
Als wenn sich auf den grünen Büschen
Die schönsten Farben roth und weiss,
In angenehmsten Glantz vermischen?

Doch da sich itzo mein Gesicht
Von Bäumen weg hin zu den Blumen richt,
So werd' ich ausser mich gesetzet,
Und so gar inniglich ergetzet,
Dass ich kaum fähig und geschickt,
Dies schöne Schauspiel zu beschreiben.

Denn wenn sich auf ein blumenreiches Beet
Mein geitziges nie sattes Auge dreht,
So stellt sich mir
Ein Himmel auf der Erden
Von mancherley gefärbter Sternen für,
Die nicht allein gefühlt; nein! gar gerochen werden.

[Die hier mitgetheilten Versproben bringt Feuerbach im Text seines 3. Kapitels. Herausgeber erlaubte sich dieselben unter die Anmerkungen zu Ende des Buches zu verlegen, ihnen zugleich die oben gegebenen biographischen Notizen beifügend. Zugleich möge, Brockes betreffend, auf den entzückenden Aufsatz über ihn von Dav. Frdr. Strauss, Kleine Schriften von 1862, hiermit verwiesen sein.]

5. Beispiele von den Beschränkungen der Naturwissenschaft durch die Theologie. „Copernikus erklärt die Himmelsbewegungen am allereinfachsten, so dass seine Erklärung, wenn sie nicht der h. Schrift entgegen wäre, ganz göttlich genannt werden könnte." (Des Chales* in J. J. Zimmermann's *Scriptura Sancta Copernizans* 1709.) „Diejenigen, welche bei der übertrefflichen Harmonie des heuttägigen Copernikanischen Weltgebäudes . . . . dennoch die Ptolomäische, der ganzen Natur zuwider seiende Hypothesin annehmen, werden bloss und allein durch die Autorität der h. Schrift zurückgehalten", heisst es in derselben Schrift S. 17, einer Schrift, welche eben dadurch zur Verbreitung des Copernikanischen Systems besonders unter den Protestanten viel beitrug, dass sie die theologischen Bedenken gegen dasselbe beseitigte, nachwies, dass das Copernikanische System biblisch, ja sogar echt lutherisch sei! (S. 104.) „Weil Copernikus", heisst es in A. Erdmann Miri** *Astronomia Sacra*, Görlitz 1708 S. 53, „seine Vernunft der h. Schrift vorgezogen, so kann man auch dieses *Systema* nicht als eine Wahrheit annehmen. Denn es ist ausdrücklich der h. Schrift zuwider, in welcher die Bewegung denen Sternen und die Ruhe der Erden zugeschrieben wird. Welches die Ursache ist, warum der Papst Paulus V. dieses *Systema* als ein ketzerisches 1616 zu Rom verworfen, und weil *Galilaeus a Galilaeo* auch diesem *Systema* angehangen, wurde er von denen *Inquisitoribus* gezwungen, solche Meinung öffentlich abzuschweren und drei Jahre nacheinander alle Wochen einmal die 7 Buss-Psalmen herzusagen." Das Kriterium der Theologie ist also die Bibel: was nicht in der Bibel steht, das

* Claude François des Chales, geb. Anf. 1600 in Savoyen, gest. als Prof. d. Mathem. 1678 zu Turin. Der unmittelbar daneben genannte Zimmermann, Joh. Jac., geb. 1644, gest. 1693, Theolog und Mathematiker.

** Adam Erdmann Mirus, aus dem Voigtland stammend, geb. 1656, gest. 1727 als Universit.-Lehrer zu Wittenberg.

darf auch nicht in der Natur existiren. Aber das Wunder ist das Fundament der Bibel, also auch der Theologie. Der Apfel fällt eben nicht weit vom Stamme. Nothwendig erblickt sie daher auch in jeder abnormen oder ungewöhnlichen Erscheinung entweder den Teufel, oder — es ist ziemlich eins — den Zorn Gottes. „Die Irrsinnigen betreffend", sagt Luther, „bin ich der Ansicht, dass alle Narren und sonst des Vernunftsgebrauches Beraubten von Dämonen geplagt oder besessen sind . . . . Denn ob auch die Ertzte vieles derartige natürlichen Ursachen zuschreiben und dem auch durch Heilmittel Linderung schaffen, so zeigt dies doch, wie unwissend sie über die Gewalt und Macht der Dämonen sind" (so bei Adam in dessen Lutherbiographie, S. 79. Vergl. hier oben S. 139). „Keine Krankheit," sagt Luther in seinen Tischreden (vom Teufel und seinen Werken), „kömpt von Gott, als der gut ist und jedermann alles gutes thut, sondern ist vom Teufel, der alles Unglück stiftet und anrichtet und sich in alle Spiel und Künste menget, scheusset aus Pestilentz, Franzosen, Fieber". „Die Ertzte betrachten in Krankheiten nur allein die natürlichen Ursachen und befleissigen sich, denselben mit Ertzneien zu helfen, und thun recht daran. Aber sie bedenken nicht, das der Teufel ist ein Treiber der Natürlichen Ursachen in der Krankheit, als der die Ursachen und Krankheiten bald endert, das Heisse ins Kalde und widerumb das gute ins Böse keret. Darumb muss eine hohe Ertzney sein, so hie helfen soll, nemlich der Glaub und das Gebet, wie der Psalm sagt: Mein Los stehet in deinen Henden." „Obwohl," schreibt Melanchthon (Ausgew. Briefe, hersgb. v. C. Peucer, seinem Schwiegersohn, 1565) „bisweilen Tollheit oder Wahnsinn physische Ursachen haben, ist es doch gewiss, dass Teufel etlichen Menschen ins Herz dringen und Wuth und Qualen in ihnen bewirken, sei es mit oder ohne physische Ursachen, da es offenbar ist, dass solche Menschen häufig ohne natürliche Heilmittel gesund werden. Derlei teuflische Vorgänge sind oft wunderbare Vorzeichen künftiger Dinge." Auch erzählt man von Melanchthon, „er habe bei eintretenden Sonnenfinsternissen die Collegien ausgesetzt und durch Anschläge am Auditorium seine Zuhörer zum Gebet wegen Abwendung der drohenden Gefahr ermahnt". Der vorhin genannte Caspar Peucer (geb. 1525, gest. 1602, Mediciner) sagt in seiner Schrift, *de praec. divinationum generibus*, Zerbst 1591, S. 356: „Die alten Weisen suchten, um die Gemüther der Menschen zu beruhigen und von der Furcht Gottes zu befreien, Alles natürlich zu erklären. Aber wir können ihnen nicht beistimmen, denn die heilige Schrift versichert uns, dass die ungewöhnlichen Erscheinungen der Natur entweder von Gott und den Engeln oder den Teufeln bewirkt oder veranlasst werden." Ebenso behauptet der Jesuit Petavius (eigentl. Dénis Pétau, 1583—1652) in seiner *Theolog. dogm. Lib.* I. *cap.* 10, *de angelis:* „Was selten vorkommt und nicht in be-

stimmten und von selbst kenntlichen Zeitabschnitten eintritt, wie die Kometen und andere ähnliche Erscheinungen, halte ich für Anzeichen von göttlich angedrohten Uebeln, von oben herkommend, um die Menschen zu schrecken und zu erschüttern. Ebenso kündigen ungewöhnliche und seltsame Sonnenfinsternisse irgend welches Unheil an." Hieronymus Vitalis — eigentlich Geronimo Vitale aus Capua, ca. 1620 geboren, Theatinermönch und später Chorherr in Rom, wo er 1698 starb — erklärt es in seinem *Lexic. Mathem. Astron. Geomet.* Paris 1668 *Art.* Infernus, für unbezweifelbar, dass die Solfataren von Pozzuoli, der Vesuv in Neapel, der Aetna in Sicilien, der Arequipa in Peru, der Hekla in Island und andere Feuerberge nichts Anderes sind als die Eingänge, gleichsam Schornsteine der Hölle (*spiracula inferni*); ja, da viele h. Kirchenväter, Augustinus, Gregorius, Bernardus, Isidorus, Tertullianus, Bonaventura, Petrus Damianus, Bernardinus Senensis und Andere sich zu dieser Meinung hinneigen oder ausdrücklich bekennen, so erklärt er es für Vermessenheit, zu leugnen, dass die feuerspeienden Berge die Pforten der Hölle sind, die deswegen der Schöpfer der Natur an verschiedenen Orten der Erde aufschloss, damit die Menschen daraus ersähen, es gäbe Plätze, wo nach dem Tode die Seelen der Gottlosen Strafe erlitten, und so von Verbrechen abgehalten würden. Derselbe bestimmt (ebend. *Art.* Aer.) die mittlere Region der Luft als den Wohnort der Teufel. Es war dies übrigens ein allgemeiner Glaube der Christen, dass der Teufel hauptsächlich in der Luft hause, denn schon in der heiligen Schrift stehet geschrieben (Epheser 2, 2.) von „dem Fürsten, der in der Luft herrschet". Ausdrücklich behauptet auch Casp. Peucer in seinem vorhin angeführten Werk: „Die Dämonen haben vorwiegend die Luft, wo sie umherschweben und sich tummeln, zum Bereich ihrer Macht. Auch Paulus zuerkennt ihnen diese Herrschaft." Sturmwinde, Windhosen, Hagelschläge, Gewitter, Feuerkugeln, kurz alle auffallenden meteorologischen Erscheinungen gaben daher die Christen dem Teufel oder den mit ihm in Verbindung stehenden Menschen schuld. „Die einige, beständige und allergewisseste Demonstration," sagt Luther (Ausleg. des IX. Cap. des 1. B. Moses Vers 12—16), „ist, dass dieselben Feuerzeichen (d. h. die Feuer- und Licht-Meteore überhaupt) in der Luft . . . alle Gottes Werke seien oder auch der Teuffel. Wie ich nicht zweifle, dass die hüpfenden Lichtlein, fliegende Drachen, Speeren und dergleichen Werke seyn der bösen Geister, die in der Lufft also zusammenspielen, dass sie die Leute entweder erschrecken oder betrügen." — Bayle berichtet in seinen *Nouvelles de la Rép.* von einer *Hist. Nat. Molarum Uteri* (*aut.* Lamzwerde 1686), wo weitläufig die Frage verhandelt wird, ob die Molen- oder Fötusbildung in der Macht der Teufel steht. Doch verneint sie endlich der Verfasser, *n'en déplaise à plusieurs théologiens*, setzt Bayle hinzu. (p. 625.)

Göze* in seinem „nützlichen Allerlei“ 1785. I. B. p. 209 berichtet aus der Schrift eines hochgelahrten Doktors Theologiä, dass dieser selbst in jedem Raubthier nichts Anderes als den leibhaften Teufel selbst erblickte. Jeder naturgemässen Erklärung hat daher die Theologie sich feindlich entgegengesetzt. Als Réaumur den Peirescius,** welcher in einem vermeintlichen Blutregen — ein furchtbares Zeichen des Zornes Gottes — die Excremente von Insekten erkannt hatte, als ein Beispiel anführte, wie die Naturwissenschaft die Menschheit von grundlosen Schrecknissen befreie: da entgegneten ihm auch sogleich die Journalisten von Trévoux*** die fromme Bemerkung: *le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un Dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc.* Sie dachten, wie Réaumur bemerkt: *pour exciter à la piété, il ne falloit pas s'embarrasser des idées exactes.* Dieselben nahmen es auch sehr übel auf, als Réaumur nachwies, dass die Metamorphose der Insecten nur eine scheinbare und daher kein Bild von der Auferstehung sei, weil dieses Bild durch seinen Gebrauch bei allen Kirchenlichtern gewissermassen geheiligt sei. (*Memoires* T. II. Partie II. p. 61—64.) Selbst Naturforscher oder doch Theologen, die sich mit dem Studium der Natur abgaben, waren noch in diesen Vorstellungen befangen. „Bei allgemeinen Landplagen, wie solche z. B. oft die Schnecken verursachen,“ sagt Schirach† in seiner „natürlichen Geschichte der Schnecken 1772 p. 25“, alles der Zeit, einem blinden Zufall und anderen Ursachen zuzuschreiben und dennoch den ausgereckten Arm des Herrn zur Rache nicht erkennen, heisst seine Augen muthwillig verschliessen.“ Selbst Haller hielt noch wenigstens die Missbildungen für unmittelbare, übernatürliche Wirkungen Gottes und die Meinung, die sie aus zufälligen Ursachen ableitete, für eine gottlose Meinung. (S. hierüber Schrank††, welcher noch in der Mitte zwischen der

---

* Joh. Aug. Epbr. Göze, geb. 1731, gest. 1793, jüngerer Bruder des streitsüchtigen Hauptpastors zu Hamburg, obwohl rechtgläubiger Theolog doch für naturwissenschaftliche Kenntnisse interessiert.

** Nicolas Claude Peiresc, zu Aix in der Provence 1580 geboren, woselbst er als Parlamentsrath bis zu seinem Tode 1637 wirkte, war einer der verdienstvollsten und uneigennützigsten Bildungsförderer der französischen Spätrenaissance.

*** Das Journal de Trévoux, einem Ort bei Lyon, war längere Zeit Hauptorgan wissenschaftelnder Jesuiten, von Bayle häufig erwähnt; nach dessen Tode ward sein Ansehen und Andenken von dortber heftig verunglimpft.

† Adam Gottl. Schirach, protest. Theolog, um rationelle Bienenzucht besonders verdient, geboren in der Lausitz 1724, gest. 1773.

†† Franz v. Schrank, geb. 1747, gest. 1835, S. J. Gab in reiferen Jahren seinen geistlichen Beruf auf und wirkte längere Zeit als Director des botanischen Gartens zu München.

theologischen und philosophischen Betrachtung der Natur steht im III. B. seiner *Fauna Boica:* Ueber die Missbildungen). — Auch der verdienstvolle Naturforscher J. Ch. Schäffer* — freilich auch ein Geistlicher — betrachtete noch Raupenschaden als eine Strafe Gottes, kapitulirte jedoch zugleich mit seiner Vernunft und verwickelte sich daher in den Widerspruch, dass er behauptete, man müsse solches Raupenübel nicht vor „ganz übernatürlich und nicht vor blos natürlich erklären". (S. dessen Nachricht von einer Raupe etc. Regensb. 1752.) Derselbe hatte, wie seine übrigen Zeitgenossen, nur einen religiösen Zweck bei seinen Naturforschungen. Er ging von dem theologischen Gesichtspunkt aus, dass Gott bei seinen Werken keine andere Absicht habe, als sich sichtbar zu machen, um dadurch die Menschen zur Bewunderung und Erkenntniss seiner Macht, Güte und Herrlichkeit zu führen. Gewissen Thieren hat nun Gott merkwürdige Hörner aufgesetzt und zwar, wie an dem Nasehorn, so auffallend, so handgreiflich, dass hier Keiner die Macht Gottes verkennen kann. Aber wie steht es mit den Hörnerchen, die Gott gewissen Käferchen aufgesetzt? Diese Hörnerchen sind so klein, dass sie nur das bewaffnete Auge entdeckt, und ihre Träger so licht- und menschenscheu, dass sie nur bei Nacht zum Vorschein kommen, und nur die ekelhaftesten Localitäten, den Mist und sogar den Unrath des Menschen zum Wohnort wählen. Hier stutzt nun der fromme Mann, und er findet aus diesem Widerspruch keinen anderen Ausweg, als den gewöhnlichen Ausweg der Theologie: unser Wissen ist beschränkt. Der Engländer Joh. Edwards** sagt sogar ausdrücklich (in seiner *Demonstr. existentiae atque provid. Dei e contempl. . . . . Mundi hausta,* Lond. 1696), dass Gott absichtlich die Ursache der bewundernswürdigen Wirkungen der Natur, wie z. B. des Magnets, den Menschen verborgen habe, damit sie um so mehr ihren Geist auf das Wesen über der Natur, welches Alles mache, richteten. — Aber wenn bei den älteren Naturforschern ihre theologische Beschränktheit den Charakter der Kindlichkeit trägt und daher selbst Achtung und Schonung gebietet, weil sie objectiv die Frucht ihrer Zeit, subjectiv die Frucht einer ungeheuchelten, nur die Grenzen der Religion verkennenden Frömmigkeit war: so ist es dagegen jetzt, wo wir über die Jahre der Kindlichkeit längst hinaus sind, das Zeichen nicht eines kindlichen, sondern kindischen Sinnes, wenn man noch theologische Zwecke in der Naturwissenschaft geltend macht. Wie kindisch ist es z. B., wenn ein moderner — freilich populärer — Botaniker unter Anderm vom *Plantago,* Wegerich bemerkt: „viele Vögel nähren sich

* Joh. Chr. Schäffer, geb. 1718, gest. 1790, evangelischer Prediger zu Regensburg, daneben tüchtiger Botaniker.

** John Edwards, zumeist in Cambridge lehrend, eifriger Gegner Lockes, geb. 1637, gest. 1716.

von dem kleinen Samen dieser Gewächse; darum scheint es, als ob der Schöpfer die Pflanze hauptsächlich an Wegen und auf Triften habe wachsen lassen, wo der Samen desto leichter von den kleinen Vögelchen aufgefunden werden kann." (Hochstetter* Popul. Botanik I. Th. p. 127.) — Interessant ist, was schon der h. Thomas Aquino über den im Texte erörterten wesentlichen Unterschied zwischen der religiösen oder theologischen und philosophischen oder naturalistischen Betrachtung der Natur sagt. „Die menschliche Philosophie", sagt er (*Summa contra Gentiles lib.* II. *c.* 4), „betrachtet die Dinge so, wie sie sind, der christliche Glaube aber nicht so, z. B. nicht das Feuer, inwiefern es Feuer ist, sondern wiefern es die göttliche Hoheit vorstellt. Darum betrachtet auch Anderes der Gläubige, Anderes der Philosoph an den Creaturen. Der Philosoph nämlich betrachtet das, was ihnen in Gemässheit ihrer eigenen Natur zukommt, wie z. B. dem Feuer das Aufwärtsstreben; der Gläubige aber nur das, was ihnen zukommt in Gemässheit ihrer Beziehung auf Gott, wie z. B. dass sie von Gott erschaffen, dass sie Gott unterthan sind. . . . Wenn sie aber auch beide dasselbe betrachten, so haben sie doch andere Principien, denn der Philosoph schöpft seine Gründe aus den eigenen Ursachen der Dinge, der Gläubige aber aus der ersten Ursache. Daher befolgen sie auch eine ganz andere Methode; denn der Philosoph, welcher die Creaturen in Beziehung auf sich *(secundum se)* betrachtet und von ihnen aus zur Erkenntniss Gottes übergeht, betrachtet zuerst die Creaturen und zuletzt Gott, der Gläubige aber, welcher die Creaturen nur in ihrer Beziehung auf Gott betrachtet, zuerst Gott und hernach die Creaturen. Und diese Betrachtungs- und Verfahrungsweise ist vollkommen, weil ähnlicher der Erkenntniss Gottes, welcher, indem er sich selbst erkennt, Anderes betrachtet." Ist es daher ein Wunder, dass im Mittelalter, dem Zeitalter der Herrschaft der Religion und Theologie, die Natur- und überhaupt Weltwissenschaften so darnieder lagen? Wer wird die göttliche Weisheit mit menschlicher Weisheit, die trotz ihrer Mühseligkeit und Langweiligkeit jener gegenüber doch nur Thorheit und Verkehrtheit ist, vertauschen wollen? Und wozu brauche ich denn Gott aus seinen Werken zu erkennen, wenn ich ihn schon aus seinen Worten, wozu aus den Creaturen, wenn ich ihn schon aus sich selbst, aus seinem eigensten Wesen kenne? — Aehnlich wie Thomas Aquino spricht sich übrigens auch Luther über die Differenz zwischen der religiösen und naturwissenschaftlichen Betrachtung der Natur aus in seiner Auslegung des IX. Cap. des 1. B. Moses (Vers 12—16). . . . . „Aristoteles . . . von dem Cometen auch disputiret, er sey eine Dunst, so sich in der Lufft entzündet. Mich aber dünket

* Chr. Fr. Hochstetter, geb. c. 1785, gest. 1860 zu Esslingen. Geistlicher von Beruf, aber für Naturwissenschaft warm interessiert.

es viel sicherer und gewisser zu seyn, dass wir von solchen Dingen reden *a priore*, d. i. nach der ersten Gottes Ordnung, nemlich, dass, wenn Gott will, ein Comet brenne zu einem Schreckzeichen, gleichwie der Regenbogen am Himmel scheinet, wenn er will; zum Gnadenzeichen. . . . . So offte sich der Regenbogen sehen lässt, predigt er der gantzen Welt vom Zorne, darinnen Gott durch die Sündfluth die ganze Welt vor Zeiten verderbet hat, und tröstet uns, dass wir es hinfort dafür halten sollen, Gott sey uns gut und gnädig.... Also lehret er zugleich die Furcht Gottes und den Glauben, welches die höchsten Tugenden seyn, davon ein Philosophus nichts weiss und alleine disputiret *de materiali et formali causa*, das ist, wovon er werde und was er an ihm selbst sey. Aber *causam finalem*, das ist warum und worzu Gott so eine schöne Creatur am Himmel sehen lasse, weiss er nicht, Theologia aber zeiget sie an." Wir sehen hieraus, wie sehr sich Theologie und Physik widersprechen. Die Physik weiss nichts von der theologischen Endursache, die Theologie nichts von der natürlichen Ursache einer Erscheinung. Die Natur der Theologie wegen studiren, heisst den Hippokrates und Galen studiren, um biblische Wunderkuren zu verrichten. Um Theologie in der Natur zu finden, dazu gehört freilich Theologie, aber nichts weniger als naturwissenschaftliche Bildung und Kenntniss. Die Ignoranz ist vielmehr, wie überall, so auch in der Physik die Basis der Theologie.

6. Es war wohl eine fast allgemeine Lehre der früheren Theologen, dass gewisse Dinge unabhängig von den freien Willensbeschlüssen Gottes in sich selbst gut oder schlecht seien. Sie unterschieden zwischen der Materie der positiven und natürlichen Gesetze, und bestimmten diesen Unterschied also, dass jene gerecht seien, weil sie Gott befohlen, diese aber ihrer Natur nach. Es wäre gesetzmässig, sagten sie, wir wären verbunden, Gott und den Nächsten zu lieben, auch wenn es uns Gott nicht geboten hätte. (S. hierüber die Citate in Bayles *Continuation des pensées diverses* § 152. p. 408 etc.) Aber dieser Gedanke ist kein theologischer Gedanke, kein Gedanke, der ein Ausdruck ihres specifischen Geistes ist — so wenig als der Ausspruch des Thomas Aquino, dass die Lüge eine Sünde wäre, auch wenn das göttliche Gesetz sie nicht verböte und selbst keine Gottheit existirte, ein Ausspruch von ihm als Theologen ist. Es ist dieser Gedanke vielmehr eine von den vielen Inspirationen der Philosophie oder Vernunft, welche die Theologie nicht entbehren kann, um damit den augenfällig unvernünftigen Consequenzen, die sich nothwendig aus ihren Principien ergeben würden, wenn sie sie nicht einschränkte, zu verhüten, ja ein dem Wesen der Theologie widersprechender Gedanke; denn die Theologie stützt sich ja nur auf die positiven Gesetze — ihr Fundament ist die äusserliche, zeitliche Offenbarung —

und sie geht daher über ihr Fundament, über ihren Standpunkt hinaus, wenn sie zu den natürlichen, d. i. ewigen, vom Willen. der immer einen particulären, zeitlichen Act zu seinem Ausdruck hat, unabhängigen, in der Vernunft gegründeten Gesetzen ihre Zuflucht nimmt. Es ist dieser Gedanke ein der Theologie, nicht nur der Natur nach, sondern selbst der Zeit nach vorangehender Gedanke, denn schon in Plato's Euthyphron kommt er vor: τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὁσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι.* (Ed. Tauchnitz p. 30.)

7. Von dem Unterschiede der philosophischen und theologischen Betrachtungs- und Erklärungsweise nur noch ein specielles Beispiel. Süssmilch** — ein verdienstvoller Gelehrter, aber ein Mann von theologischem Geiste — gab der Sprache einen unmittelbar göttlichen Ursprung — eine nothwendige Consequenz von dem Standpunkt, wo die Sprache als ein Geschenk erscheint; denn nur die Halbheit kann mit einem Geschenke noch einen natürlichen Entwickelungsgang verknüpfen wollen — Herder aber — von Amt ein Theologe, aber von Natur und Geist ein Poet und zugleich ein Mann von echt naturphilosophischem Sinne und Takte, erkannte den natürlichen, den menschlichen Ursprung der Sprache. „Die Sprache ist erfunden! eben so natürlich und vom Menschen nothwendig erfunden, als der Mensch ein Mensch war." Süssmilch hatte den unbefriedigenden natürlichen Erklärungen seiner Zeit gegenüber Recht — ein Beweis, dass überhaupt die Ableitung der Dinge aus (einem extramundanen, aussernatürlichen) Gott nur der Ausdruck des nicht Wissens des wahren, aber eben deswegen allein göttlichen Grundes ist. Daher die Menschheit in demselben Grade an Erkenntniss und Wissenschaft zunimmt, in welchem der Umfang der Theologie abnimmt, die Menge der theologischen Erklärungen durch naturphilosophische verringert wird. Den Heiden galten die gewöhnlichen Erscheinungen der Natur für Wirkungen der Gottheit, den Christen nur die ungewöhnlichen, die seltenen, endlich wurden auch diese als natürliche Erscheinungen erkannt. Vor Süssmilch, noch zu Anfang des 18. Jahrh. galt vielen Gelehrten und selbst Philosophen — so z. B. dem Thomasius — Gott für den Urheber der Schreibkunst. Da kam der alte Heumann*** und bestritt den übernatürlichen Ursprung unter anderen Gründen auch mit diesem triftigen, dass nicht einzusehen wäre, warum Gott, wenn er der Autor der Schreibkunst wäre, nicht auch die Buchdruckerkunst schon dem Moses geoffenbart haben sollte. (S. dessen

* „Das Gottselige werde deshalb geliebt, weil es gottselig ist, sei aber nicht gottselig, weil es geliebt wird".

** Joh. Peter Süssmilch, geb. 1707, gest. 1767, in der Mark und später in Berlin sein geistliches Amt ausübend, um Bevölkerungsstatistik ganz besonders verdient.

*** Christ. Aug. Heumann, geb. 1681, gest. 1764 als Professor in Göttingen, Begründer der Litteratur- und Gelehrtengeschichte in Deutschland.

Acta Philosophorum Tom. I. p. 807.) Meinetwegen, dachte jetzt die Theologie bei sich, die Erfindung der Schreibkunst könnt ihr mir nehmen, aber die der Sprache — die werdet ihr mir wohl nicht entreissen, unmöglich hat sie einen menschlichen Ursprung. Indess schon 1770 trat der treffliche Herder auf und nahm ihr auch dieses vermeintliche Monopol.

8. Die Orthodoxie half sich wohl mit der Behauptung, dass Wunder im eigentlichen Verstande nur Gott zukommen, dass die Werke des Teufels zwar ausser- aber nicht übernatürliche Werke wären. (S. des orthodoxen Walch's Philos. Lexikon 1733. Art. Wunder, Art. Teuffel, p. 2541.) Aber diese Unterscheidung gehört zu den unzähligen schwachsinnigen Sophismen, richtiger: Lügen, mit denen die Theologie sich aus der Noth der Widersprüche, in die sie von Grund aus verwickelt ist, zu retten sucht. Es war eingestanden, dass die Wirkungen des Teufels z. B. in den Besessenen keine natürlichen sind (s. Walch: Art. Besessung), dass sie sich weder aus den Seelen, noch aus den Körpern, deren Wesen sie vielmehr widerstritten, erklären liessen. Also waren sie wider- und übernatürliche Wirkungen, also war zwischen den Wundern Gottes als Wundern — unangesehen ihren Zweck, der nicht zum Begriffe des Wunders als solchen gehört — und den Wundern des Teufels als solchen kein Unterschied. Das Wunder drückt nichts aus als die Kraft der ungebundenen Willkür, die Macht schlechtweg, die in der That nichts Anderes als eine nur dem sinnlichen Menschen imponirende, darum selbst nur sinnliche Vorstellung ist — das Wunder ist kein geistiger Begriff, es macht Gott zu einem sinnlichen Wesen. Aber das Wunder des Teufels repräsentirt ebensogut eine wider- und übergesetzliche Macht, wie das Wunder Gottes. Die Theologen unterschieden weiter die Wunder Gottes als Werke der Allmacht von den teuflischen Wundern als Werken einer beschränkten Macht; sie sagten, der Teufel könne nicht solche Wunder thun, wie Gott, nicht z. B. Todte erwecken, sondern nur scheinbar einen Todten lebendig darstellen. Aber abgesehen davon, dass, wie schon Leclerc in Betreff der ägyptischen Zauberer, deren Wunder Einige für blosse Blendwerke erklärten (in seinem Commentar *Exod. c.* VII. v. 11. p. 36, 37. Tübingen 1733), richtig bemerkt, dergleichen Gaukeleien ebensogut Wunder wären wie die wirkliche That; es kommt auch durch diesen Unterschied nichts heraus: ob der Eine weniger, der Andere mehr, jener Einiges, dieser Alles vermag, das bringt keinen Unterschied in den Begriff der Wunderkraft selbst. Macht ist Macht. Der Zusatz: Allmacht macht keinen neuen, keinen anderen Eindruck auf mich, als die Macht überhaupt, er bereichert mein Wissen nur quantitativ, nicht qualitativ. Macht drückt an und für sich schon Ungebundenheit, Unbeschränktheit aus. Was mir unmöglich ist, das kann der Teufel, das ist ihm

keine Schranke. Auch die Allmacht wurde beschränkt, obwohl man die Schranken der Allmacht — auch wieder ein elendes Sophisma — in die Natur des Gegenstandes, die des Teufels in seine Natur verlegte; aber alle diese Beschränkungen sind eben der Vorstellung der Macht äusserliche, nicht aus ihrem Wesen selbst geschöpfte Einschränkungen. Das Wesentliche in dem Begriffe des Wunders, der Macht repräsentiren mir daher ebensogut die aussernatürlichen Werke des Teufels, wie die übernatürlichen Gottes. Die Wirkungen des Teufels — wenn auch nicht alle, was aber gleichgiltig — sind daher immerhin wirkliche Wunder. Dies gestanden denn auch die ehrlichen Theologen direct, die verschlagenen indirect ein. Siehe hierüber Leclerc zu der oben citirten Stelle und Cudworth: *Systema intellect. sect.* I. c. 5. § 85, 86. Der vorhin, S. 383, erwähnte C. Peucer, nachdem er zuerst von den Blendwerken des Teufels und seinem Unvermögen, die göttlichen Wunder nachzuahmen, gesprochen, sagt doch zuletzt: der Teufel habe seit Anbeginn der Zeiten die Werke Gottes nachzuahmen gesucht und durch allerhand Gaukelwerk und wirkliche Wunder seine Bosheit zu bethätigen gewusst, daher müsse sorgfältig zwischen den Wundern der Kirche und denen des Teufels unterschieden werden (*Comment. de praecip. divinat. generibus*, p. 7.). — Nicolaus Remigius, kath. Geistlicher, um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Venedig lebend, in seinem an heidnischem und christlichem Aberglauben so reichen *Daemonolatreiae libri tres* (Colon. Agr. 1596) erklärt gleichfalls viele wider- und übernatürliche Productionen des Teufels, so die Verwandlungen der Menschen in Thiere für Blendwerke, weil nur Gott, wie Augustin sagt, die Macht habe, ein natürliches Wesen in ein anderes zu verwandeln, und weil es der Würde und Gottähnlichkeit des Menschen widerspreche, in Bestien verwandelt zu werden, aber gleichwohl sagt er, dass die Hexen die Natur der Thiere annehmen, deren Gestalt und Figur sie darstellen, so dass sie so schnell wie Wölfe laufen und in verschlossene Häuser bei der Nacht wie Katzen hineinschlüpfen. „So müssen wir also gestehen, dass sie Eigenschaften, Kräfte und Thätigkeiten derjenigen Thiere, deren Gestalt sie angenommen, auch bis zur täuschenden Wiedergabe der Wirklichkeit nachahmen“ (*Lib.* II, *cap.* 5) Was er daher mit Worten leugnet, um Collisionen mit anderen ausdrücklichen Dogmen zu vermeiden, gesteht er factisch, gesteht er selbst bei anderen Gelegenheiten ausdrücklich ein. So sagt er z. B. *lib.* III. *c.* 12, dass die Menschen oder Hexen mit Teufels Kraft im Widerspruch mit ihrer natürlichen Schwere gen Himmel fahren und durch die Luft in die Höhe empordringen, das dürfen wir deswegen nicht bezweifeln, weil es in der Natur für absurd und unglaublich gilt; denn das gestehen wir offen, dass die Natur dazu aus sich selbst keine Macht hat, sondern dass alle diese erstaunlichen und wunderbaren Dinge wider

Willen und Erwarten der Natur geschehen, so dass wer die natürlichen Ursachen zum Maassstab derselben machen wollte, gerade so verführe, als wenn er mit dem Finger den Himmel selbst berühren wollte: denn es gebührt sich nicht mit der menschlichen Vernunft über Dinge abzusprechen, die alle Gesetze und Kräfte der Natur übersteigen. Ist also nicht auch der Teufel ein Doktor des Supranaturalismus? Sind nicht auch die Luftfahrten der Hexen übermenschliche und übernatürliche Werke? — Auch Augustin schreibt den Dämonen Mirakel zu, *de civit. Dei. lib.* 21. *c.* 6. Wenn er ebendaselbst *lib.* 18. *c.* 18 gleich anderen Theologen sagt, dass die Dämonen nur so viel thun können, als Gott erlaubt oder zugiebt, so ist dies eine leere Einschränkung, die nichts zur Sache thut. Der Teufel ist auch mit Gottes Erlaubniss Teufel — der Allmächtige dürfte ja nur wollen, und der Teufel wäre nicht mehr Teufel — aber deswegen kommen doch in der Vorstellung der Theologen die Handlungen des Teufels nur auf seine eigene Rechnung — also auch die Wunder. Die Jesuiten schrieben den Teufeln geradezu solche Wunder zu, wie sie sonst nur die Allmacht vollbringen konnte. „Der Teufel kann machen, dass ein Weibsbild an Leib und Seele Jungfrau bleibe und doch ein Kind gebäre.“ (Bucher: die Jesuiten in Bayern II. B. p. 363.) Man sehe übrigens auch des trefflichen Balthasar Becker: *Monde enchanté* (Ed. Amsterdam 1694) *Liv.* I. *chap.* 22, wo er ausführlich von der Macht und den miraculösen Wirkungen handelt, die dem Teufel nicht nur der Pöbel, sondern selbst auch die meisten Gelehrten, namentlich Theologen seiner Zeit zuschrieben, die sich nicht über die Vorstellungen des Pöbels erhoben hatten, gerade wie in unserer Zeit, nur mit dem Unterschiede, dass jetzt die Begriffe und Gesinnungen der Vernunft zu dem (sogenannten) Pöbel herabsteigen, dagegen die Begriffe und Gesinnungen des Pöbels zu den Gelehrten und überhaupt höheren Klassen hinaufsteigen. — Der einzige wesentliche Unterschied zwischen den beiden Genren von Wundern bleibt also der Zweck. Aber dieser Zweck bleibt dem Wunder selbst doch immer äusserlich, wie umgekehrt das Wunder dem Zwecke: das göttliche Wunder hat keinen inneren, keinen objectiven, in ihm selbst gegründeten Unterschied vor dem teuflischen voraus, so wenig als zwischen der Verwandlung des Wassers in Blut durch die ägyptischen Zauberer und der Verwandlung desselben in Wein, den Zweck unangesehen, ein innerer, wesentlicher Unterschied stattfindet. Der fromme Skeptiker La Mothe le Vayer sagt daher ganz richtig: *ils (miracles) n'opèrent dans la religion que par la foi aidée de la grâce, tant s'en faut qu'ils dépendent absolument des sens. Si écela toit, le diable et ses supports leur imposeroient souvent. Car quoique Dieu seul fasse de véritables miracles, les mages de Pharaon produisirent de vrais serpens et de vraies grenouilles. ..... L'on ne sauroit donc user de trop de circonspection sur une*

matière où l'imposture se glisse si témérairement . . . . un mesme événement miraculeux est parfois vendiqué par la fausse aussi bien que par la vraye (religion). Oeuvres Tome IX. p. 363, 364. Ed. Paris 1684. Welch ein vortreffliches Fundament ist daher das Mirakel, wenn es so beschaffen ist, wie es wirklich beschaffen ist, dass nur die grösste Vorsicht oder vielmehr die Schlauheit der hohlsten Sophistik einen Unterschied zwischen den Wundern Gottes und den Wundern des Teufels entdecken kann! — Der Gegenstand dieser Anmerkung (1848), der Glaube an die Macht und Existenz des Teufels ist ein für die Religions- und Cultur- oder vielmehr Unculturgeschichte der Menschheit höchst wichtiger und lehrreicher Gegenstand. Die Geschichte des Diabolismus ist das Prognostikon der Geschichte des Theismus. Wie man zuerst die Macht und Wirkungen des Teufels leugnete, aber nicht seine Existenz, bis endlich auch diese draufging, so hat man auch längst die unmittelbaren, d. h. thatsächlichen, wirklichen Wirkungen Gottes aufgehoben, aber seine Existenz bis auf die neueste Zeit nicht angetastet. So heilig, so vernünftig, so natürlich, wie jetzt noch der Gottesglaube, war einst der Teufelsglaube. Noch in Walch's philosophischem Lexikon 1733 wird Balth. Bekker's Lehre „eine gottlose und ungereimte" genannt und heisst es: „dass der Teufel eine Macht habe, auch solche würklich ausübe, ist eine Wahrheit, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen wird." Wie man jetzt den Atheismus als Feuerbachianismus, so signalisirte man einst den Adiabolismus als Bekkerianismus. Wie heute noch die Theologen und Philosophen von der Vereinigung Gottes und des Menschen reden, so schämten sich auch noch im 18. Jahrhundert die Theologen, Philosophen und Juristen nicht, die Frage aufzuwerfen: ob der Teufel sich mit den Menschen fleischlich vermischen und Kinder zeugen könne; denn „obgleich der Teufel ein Geist sei, der gar keine leiblichen Eigenschaften an sich habe, so wäre doch klar, dass dieser unreine Hurengeist, wie er Hosea 4, Vers 2 genennet werde, einen Leib annehmen und denselben zur Vollziehung seiner fleischlichen Vermischung brauchen könne." Dieses bestätige nicht allein die allgemeine Uebereinstimmung der Gottes- und Rechtsgelehrten, ingleichen der besten Philosophen, sondern auch die heilige Schrift, als welche ausdrücklich von den guten Engeln sage, „dass sie in angenommener menschlicher Gestalt wahrhaftig mit andern Menschen gegessen und getrunken." (Walch, Philos. Lex. Hexerei. p. 1451.) Wie einst der Teufelsglaube unter dem Namen der *Magia daemoniaca,* so spielt auch heute noch der Gottesglaube zur Schande der Zeit unter dem Namen der Gotteslästerung eine Rolle im Criminalrecht. Aber wie es jetzt keine Märtyrer des Diabolismus mehr giebt, so wird es auch einst in einer besseren und aufgeklärteren Zeit keine — wenigstens criminelle, öffentliche — Märtyrer des Theis-

mus mehr geben. Manchen wird vielleicht diese Parallele des Gottes- und Teufelsglaubens als wahre „Gotteslästerung“ erscheinen. Ich bemerke aber denselben, dass nur die moderne Unentschiedenheit, Halbheit und Flachheit das Band zwischen dem Gottes- und Teufelsglauben zerrissen hat. Einst galt beider Glauben für identisch. *C'est une opinion générale parmi les Chrétiens que s'il y a des Diables, il y a un Dieu et que ceux qui ne croient point un Dieu, ne croient pas qu'il y ait des Diables.* (Bayle *Dict. Art.* Ruggeri.) Aber der umgekehrte Satz ist ebenso richtig, nur gilt jener in Friedens-, dieser in Kriegszeiten — dann, wann einer die Existenz des Teufels angreift.

9. Es ist mehrmals schon erinnert worden, dass nur die Theologen, welche die moralischen Gesetze von dem Willen Gottes abhängig machten, das von allen Einflüsterungen der Philosophie oder Vernunft rein gehaltene, charakteristische Princip der Theologie geltend machten. Siehe hierüber auch den sehr orthodoxen, zugleich aber auch sehr vernünftigen Walch: Art. Moralität und Art. Gesetz der Natur, wo er die scholastische Lehre von einer *moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam* für einen Irrthum, und Art. Gesetz, wo er „dasjenige, was die Schullehrer von dem sogenannten ewigen Gesetz geschwatzet, für eine ungereimte Sache“ und die Meinung, „dass, im Fall kein Gott wäre, gleichwohl ein natürlich Gesetz sei, für eine lächerliche und ungereimte Grille“ erklärt. (Man vergleiche über diese Materie auch Leibniz Theodic. P. II. § 175—183.) Leibniz (Epist. 14 ad Hanschium) macht zwar bei Gelegenheit der Behauptung des Buddeus,* dass alles Recht, alle Moralgesetze nicht von der Natur der Dinge, „sondern von der despotischen Willkür Gottes abhängen“, die Bemerkung: dies sei „von unseren Theologen ernstlich getadelt und nunmehr von nahezu allen reformirten Theologen verworfen“. Aber — auch abgesehen von dem gehässigen Ausdruck: despotische Willkür — das thut nichts zur Sache. Was Theologen gebilligt oder verworfen haben, ist deswegen noch nicht immer von ihnen als Theologen gebilligt oder verworfen worden; man muss strenge unterscheiden zwischen dem, was aus dem particulären Princip der Theologie und dem universalen Princip der Vernunft kommt. Der Wille, richtiger die Willkür ist und war das Princip der Theologie. Die Verbindlichkeit der Moralgesetze lag und liegt für sie nur in dem Befehl Gottes. „Weil“, sagt z. B. Luther (Ausleg. des andern Kapitels des ersten Buchs Mose), „durch Gottes Wort geordnet und geboten ist: du sollst nicht stehlen; so sündigt ein jeder, der etwas frembdes angreifet. Da aber in Egypten den Juden befohlen war, sie sollten Geld von ihren Nachbarn auftreiben und mit sich hinweg nehmen, war es keine Sünde; denn es entschuldigte sie Gottes

* Joh. Franz Buddeus, aus Anklam b. Stettin, geb. 1667, Prof. d. Theolog. zu Wittenberg, Halle und Jena, gest. 1729 als Kirchenrath in Gotha.

Befehl und Geboth, welchem man in alle Wege und in allen Dingen gehorsamen soll." Der Begriff der positiven Gesetzgebung war der oberste Begriff — denn man darf sich hierin nicht täuschen lassen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen, natürlichen Licht oder Gesetz geredet haben. Und das Recht der Gesetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wurde abgeleitet aus dem absoluten Rechte Gottes über die Menschen, aus dem Begriffe der Herrschaft, oder der Allmacht, oder der Vollkommenheit, die sich aber stets mit der Vorstellung der quantitativen Unendlichkeit, d. i. der Grösse und Macht in Eins vermischte, oder aus ihm als dem Schöpfer, Vater und Erhalter. Kurz, die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit seine einzige Macht, seine Allmacht ist, war unbekannt, war verschwunden. Die Ethik hatte kein ethisches Princip. Die Vorstellung des äusserlichen Gesetzgebers hatte dem Geiste, wie dem Gemüthe des Menschen das Gute entfremdet, die Idee desselben in das Gebiet der Jurisprudenz oder, richtiger, Polizei — wenn auch theologischer — in das Gebiet äusserlicher, nur positiver Gesetze gespielt — daher auch, im Vorbeigehen gesagt, die juristische Fassung der Leibniz'schen Theodicee, worüber schon Fr. Schlegel im Athenäum spottete, keineswegs, wie Dr. Guhrauer will (Leibniz's Deutsche Schriften p. 70 etc.), nur in Leibniz dem Doctor Juris, sondern auch und zwar hauptsächlich darin seinen Grund hat, dass überhaupt Gott, was ja schon aus dem Begriffe der Persönlichkeit hervorgeht, rein juristisch gedacht wurde.* Bayle hatte in Bezug auf die Handlungsweise Gottes in der Orthodoxie bei Gelegenheit des Sündenfalls das Gleichniss einer guten Mutter gebraucht und gesagt, dass sie nicht so, wie Gott, handeln würde. Leclerc — dieser vielgelehrte und selbst aufgeklärte Theologe — verwirft dieses Gleichniss als ein auf Gott gar nicht anwendbares Bild, schon deswegen, weil die Mutter so handeln würde, *parce que cela lui est commandé par l'évangile*, worauf Bayle ganz richtig bemerkt, *que le seul amour d'une*

* Nur ein Paar Beispiele auch hiervon. *Regibus*, sagt Joann. Bodinus *de Republica lib.* I. p. 156 (Ed. alt. Francof. 1591), *obedientia debetur, sed post Deum immortalem, cujus summa est in omnes orbis terrarum Reges vitae necisque potestas.* Zur Bestätigung der Behauptung, dass der Fürst ebenso, ja noch mehr, als jeder andere Bürger, rechtlich verbunden sei, einen Vertrag zu halten, ruft er dann aus: *Quid mirum? cum Deus ipse suis promissis teneatur, ut recte Sententiarum magister scripsit. Sic enim apud Hieremiam clara voce obtestatur: Cogite, inquit, populos omnes totius orbis terrarum, ut inter me ac populum meum judicent, si quid a me fieri debuit, quod non fecerim.* J. G. Darjes, ein Jurist und Philosoph des 18. Jahrhunderts sagt in s. „Gedanken von der Stadt Gottes" (Sittenlehre III. Auf. 1762. S. 613) dass „die Geschöpfe nur Nutzungsherren sind, deren unmittelbarer Herr Gott ist", „nur subordinirte Befehlshaber, deren oberster Befehlshaber Gott ist", dass sie „verbunden sind, Alles nach dem Willen Gottes, ihres unmittelbaren Oberherrn und Eigenthumsherrn aller derjenigen Dinge, deren Gebrauch und Nutzen ihnen von Gott vergönnt wird, auf das willigste zu thun." (S. 619.) A.

mère pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute. (*Rép. aux quest.* p. 869, 870.) Doch wozu ein so untergeordnetes Beispiel, wo der Beweis schon in dem Princip der Moral liegt, wie es allgemein gefasst war. „In der Philosophie", erklärt Melanchthon, „ist es bräuchlich zu sagen, dass die Tugend sich selber Zweck sei und nicht wegen anderem erstrebt werden solle; richtiger ist es jedoch und der Vernunft gemässer, ihr einen höheren Zweck vorzusetzen: dass nämlich die Tugend Gottes wegen zu erstreben sei. Joseph verblieb keusch, um Gott zu gehorchen. Zuvörderst muss die Tugend Gottes wegen erstrebt werden, danach erst wegen der unmittelbaren und der himmlischen Belohnung". (*Ethicae doctrinae elementa* etc. Wittebergae 1559. p. 39.) Dasselbe sagt Augustin *de Civit. Dei lib.* 19. *c.* 25. (Edit. von L. Vives, der in der Note zu dieser Stelle bemerkt, dass Ambrosius gesagt habe, *virtutem per se esse expetendam*), dasselbe Albertus Magnus: (*Secunda pars Summae, alias dictae: de mirabili scientia Dei tract.* 16. *quaest.* 102. *memb.* 3, wo er zwar diesen Unterschied macht: *propter se diligitur quod ad alium finem non refertur; . . . per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur* und dann sagt, dass die Tugend wohl auf diese letztere Weise geliebt werden dürfe, aber diese Distinction ist ein haltungsloser Widerspruch, eine theologische Lüge: sie will der Tugend huldigen, nimmt ihr aber doch zugleich wieder mit der Linken, was sie ihr mit der rechten Hand gegeben. (S. indess auch *tract.* 18. *quaest.* 116. *pars* 3.) Kurz: das specifische theologische Moralprincip ist, dass man die Tugend nicht um ihret-, sondern um Gottes willen lieben und thun müsse: haben einzelne Theologen die Tugend als Zweck ihrer selbst bestimmt, so haben sie dies im Widerspruch mit ihren theologischen Principien gethan. Aber dieses Princip ist eben kein ethisches Princip, vielmehr ein antiethisches: es zieht den Menschen von der Tugend ab. Wenn die Tugend nicht Zweck ihrer selbst ist, so hat sie keinen Werth für sich selbst; wenn ich die Tugend nicht um der Tugend selbst willen liebe und thue, so liebe und thue ich sie aus einem nicht in ihr selbst liegenden, einem fremden, also untugendhaften Grunde. Es giebt kein anderes Princip der Tugend, als die Tugend selbst: der nimmt der Tugend ihren Charakter, das, wodurch sie Tugend ist, der ihr das *propter* und *per se* nimmt. Ein Sohn, der aus Gehorsam und Liebe zu seinem Vater nicht lügt, ist zwar ein guter, folgsamer Sohn, aber noch lange nicht ein tugendhafter Mensch. Er für sich selbst hat keine Liebe zur Wahrheit, er hasst sie vielleicht selbst von Herzensgrund, aber eine dritte Person versöhnt sie mit einander — eine Versöhnung, die jedoch nicht den inneren Zwiespalt aufhebt. Zwar wird Gott als das absolut Gute und Heilige selbst vorgestellt und geliebt, aber, abgesehen von dem, was hierüber schon oben gesagt wurde, in dieser

Vorstellung und Liebe liegt nicht die Erkenntniss und Liebe der Tugend in ihrer Bestimmtheit. Die tugendhafte, die sittliche Liebe zu einer bestimmten Tugend liegt eben lediglich nur in ihr selbst, in ihrer Bestimmtheit. „Wohlthätigkeit", sagt Seneca (*De benef. lib.* 4, § 9) „ist an und für sich lediglich um des mit ihr bezweckten Nutzens wegen zu erstreben. Redlichkeit üben wir aus keinem anderen Grunde als um ihrer selbst willen." Dies ist der einzige sittliche Grund der Wohlthätigkeit; die Wohlthätigkeit ist an und für sich selbst ein edler, ein göttlicher Act; sie wird nicht dadurch göttlich, dass Gott sie will oder selbst wohlthätig ist, sondern Gott ist nur dadurch Gott, nicht ein teuflisches oder sonst ein egoistisches Wesen, dass und wenn diese an und für sich, durch sich selbst göttliche Tugend seine Tugend ist. Die Idee des Guten ist stets das *a priori*, das Maass, das Gesetz ihrer selbst; Gott giebt uns nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Guten giebt uns Gott, wir denken ihn durch die Idee, nicht die Idee durch ihn. Wenn ich daher nur aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, so bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit selbst, nicht wohlthätig im Sinne der Wohlthätigkeit, im Sinne der Tugend, so kommt meine Wohlthat nicht aus erster Hand, aus der lauteren Quelle, so hat sie einen durch ein Medium getrübten Grund, einen Grund, von dem es immer noch zweifelhaft ist, ob er ein reiner oder unreiner — ein Zweifel, der da, wo frei und offen die Tugend nur um der Tugend willen geliebt wird, wegfällt — denn deine Liebe zu Gott ist dann nur eine sittliche, wenn du Gott sittlich denkst — sonst liebst du statt Gottes „die Seitenwunde des Kreuzgottes" oder das „Kreuzluftvögelein" oder das *praeputium Christi*, oder, wenn du etwas abstrakter bist, die abgeschiedenen Geister deiner verlorenen oder nie gefundenen irdischen Freuden, überhaupt die Gase, die sich aus deinen geheimen Herzensseufzern entwickeln und dann oben in dem schönen Himmelblau der Phantasie als Wesen einer anderen Welt in lichten Wolkengestaltungen dir entgegenscheinen. Es hängt also immer nur von der ethischen Beschaffenheit deines Gottes, von der ethischen Beschaffenheit deiner Liebe zu ihm ab, ob eine Handlung, die du aus Liebe zu ihm thust, eine sittliche oder unsittliche ist. Die Gründung der Moral auf die Theologie ist daher nur eine verkehrte Construction — eine fromme Illusion, und die Tugenden der Christen sind nur Scheintugenden, weil sie, ihrem eigenen Eingeständniss zufolge, nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, nicht also aus tugendhafter Gesinnung entspringen, sondern aus Liebe zu Gott, d. h. zu einem Wesen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle persönlichen Interessen und Leidenschaften des Menschen in sich concentrirenden Grundbegriffs der Persönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtscheuen Prädicats der Heiligkeit, die

selbstsüchtigsten Interessen, die unvernünftigsten, unsittlichsten Vorstellungen Unterkunft fanden. Die Christen haben zwar nicht, wie die Heiden, die Lüste des Fleisches ihrem Gott beigelegt, aber dafür Zorn, Ehrgeiz, Eifersucht,* Herrschsucht, Selbstsucht, kurz alle die kleinlichen und verächtlichen Leidenschaften, in denen die Persönlichkeit als Persönlichkeit sich bethätigt, und damit alle die Uebel sanctionirt, die in dem Götzendienst der Persönlichkeit ihren Grund haben, und an denen wir grösstentheils, in vielfacher Beziehung, heute noch laboriren. So sehr z. B. das Duell den moralischen Lehren Christi widerspricht, so sehr stimmt es doch mit dem dogmatischen Grundbegriffe des Christenthums, dem Begriffe der Persönlichkeit überein: wo der Nachdruck auf der Persönlichkeit Gottes ruht, da ist die Persönlichkeit überhaupt geheiligt, die Persönlichkeit als solche der höchste Begriff. Wo diese aber der höchste Begriff ist, da wird dem persönlichen Interesse das objective, sittliche Interesse nothwendig subordinirt, ja aufgeopfert, ganz im Einklang mit dem Gotte, der sich, seiner Ehre bei der Verdammung Adams und seiner Nachkommen die Gerechtigkeit zum Opfer bringt, und, nach dem Eingeständniss der christlichen Theologen selbst, in seinen Handlungen sich nur nach sich, nach seinem Belieben und Wohlgefallen, nicht nach dem, was an sich recht und gut ist, richtet. Die Unsittlichkeit und Unvernünftigkeit des Reliquiencultus im Katholicismus, der so weit ging, dass man selbst den Haaren Mariä und einem Stück ihres Haarkamms (1595 in München) eine Kapelle weihte, und des Pietismus im Protestantismus, der hauptsächlich zu der Seitenwunde oder dem Seitenhöhlchen des Heilands seine Zuflucht nahm, hat seinen letzten Grund nur in dem Begriffe der Persönlichkeit. Wo einmal die Person verehrt und geheiligt ist, da wird natürlich, ja nothwendig auch das verehrt und geheiligt, was unmittelbar oder mittelbar mit dieser Persönlichkeit zusammenhängt. Feiert der Sänger des Lieds der Lieder nicht auch die einzelnen Theile seiner Geliebten? Und warum soll ein Stück von dem Kreuz, an dem der Heiland, Gott in eigener Person, hing und schmachtete, nicht miraculöse Eigenschaften besitzen? Theilen wir den Gegenständen, die wir berühren, nicht auch

* „Gott", sagt z. B. Luther in seiner Kirchenpostille (Evang. am 13. Sonnt. nach Trinit. Luc. 10) „ist ein Eyfferer er, er kanns nicht leiden, dass man über ihn etwas liebe; aber unter ihm etwas lieb haben, lässet er wohl zu; gleichwie ein Mann wohl leiden kann, dass ein Weib die Mägde, das Haus und Hausgeräthe, Vieh und anders lieb habe, aber mit der Liebe, damit sie ihn lieb haben soll, vergönnet er ihr Niemand anders denn ihn allein zu lieben." „Wenn eine Frau", sagt der gelehrte J. G. Vossius (1577—1649) in seiner Schrift *De theol. gent. etc. sive de orig. et progr. idolog. lib.* I. c. 41, „die Ehe bricht, sobald sie mit einem anderen Mann Beischlaf übt, oder auch nur derlei denkt . . . — . . . ebenso ist es als geistige Unzucht anzusehen, wenn einem anderen als dem Herrgott geopfert wird. Denn unser Gott ist eifersüchtig und duldet nicht, dass sein Dienst auf andere übertragen werde. A.

die Merkmale unserer Individualität mit, die ein feinerer Sinn selbst als die unserigen erkennt? Wo der Begriff der Persönlichkeit nicht die Folgen hatte oder hat, da ist die Ursache allein der Verstand, der sich überall zwischen das Princip und seine nothwendigen Consequenzen in die Mitte hineinstellt, um durch die Ableugnung der Consequenzen das Princip zu retten.* — Es wäre lächerlich, wie schon oben angedeutet, ja es wäre eine offenbare Lüge, zu behaupten, dass der Zorn Gottes, sein Ambitionsgeist, seine Empfindlichkeit für Beleidigungen unschuldige Anthropomorphismen sind, die nicht im eigentlichen, sondern nur bildlichen Sinne zu nehmen seien. So spricht nur der Verstand, der durch allerlei jesuitische Kniffe den Glauben zu rechtfertigen sucht, aber nicht der Glaube selbst, nicht das religiöse Gemüth, nicht die Nothwendigkeit der Sache. Die Geschichte des Christenthums hat es nur zu sehr bestätigt, hat es selbst mit dem Blut der Ketzer und Gotteslästerer besiegelt, dass der Zorn und Ehrgeiz Gottes alle besonderen Kennzeichen und Merkmale eines wirklichen, nicht nur so vorgespiegelten und vorgestellten Zornes und Ehrgeizes an sich besitzt. Zur ewigen Schande der Christenheit sind sogar diese Vorstellungen als Strafgründe in die Gesetzbücher Justinians und Maximilians aufgenommen worden. — So heisst es in Justinians „Novellen" *constit.* LXXVII: „Wenn Lästerungen gegen Menschen nicht ungestraft bleiben, um wieviel mehr sind diejenigen strafwürdig, die Gott selbst lästern. Eben solcher Verbrechen halber — nämlich Lästerungen, unwürdigen Worten und Ausschweifungen — entstehen Hungersnoth, Erdbeben und Pestseuchen". Ebenso wie hier werden in der Constitution, die Maximilian I. 1495 gegen die Gotteslästerer erliess, als Grund der Bestrafung die grossen Landplagen angeführt, die wegen des Verbrechens der Gotteslästerung der erzürnte Gott über die Menschen verhängt. Und diese Vorstellungen finden sich selbst noch bei den Criminalisten des 18. Jahrhunderts. So heisst es in Frölich v. Frölichsburgs** Commentarius in der peinlichen Halsgerichtsordnung 1720: „Unter diesen (Delictis) ist die schwäriste Uebelthat die Gotteslästerung, wodurch Hunger, Krieg, Pest und Erdbiden zum Untergang und Verderben gantzer Länder

* Meiners in s. Allgem. Kritischen Geschichte der Religionen 1806. I. B. S. 364 hemerkt, dass „man unter den Griechen und Römern weder solche Reliquien, noch einen solchen Reliquiendienst fand, dergleichen früh unter den Christen entstanden und von den Christen zu den Mahomedanern übergingen", . . . „dass der Reliquiendienst fast ganz allein auf monotheistische Völker beschränkt geblieben ist." Uebrigens kann man den Reliquiencultus keineswegs dem Katholicismus aufbürden. Schon in der Bibel haften Wunderkräfte an dem Kleide Christi, an den Schweisstüchern und anderen Kleidungsstücken der Apostel. „Nach solchen Beispielen", bemerkt mit Recht Meiners, „ist es viel weniger zu verwundern, dass man Christum, die Apostel und Märtyrer sammt ihren Reliquien gottesdienstlich ehrte, als dass man es nicht viel früher that, als es wirklich geschehen ist. A.

** Genaueres über die Lebensumstände desselben bisher nicht ermittelt.

verursacht werden. Und weilen hierdurch der Allmächtige Gott höchstens verletzt wird, als pflegen die Criminalisten dieses Laster vor den andern zu tractieren." (Anderter Tractat. I. B. 2. Tit. S. 7.) — Der Centralpunkt der innerlichen Entsittlichung der christlichen Menschheit liegt aber — ein Punkt, den wir hier jedoch nur an- nicht ausführen, obwohl die nöthigen Voranstalten dazu getroffen wurden — in der Bedeutung, die dem Glauben im Christenthum gegeben wurde. Nur der Glaube macht selig; der Glaube ist jedoch nicht ohne gute Werke — höchst bezeichnend sind die guten Werke an die Stelle der Tugenden getreten — ein Glaube ohne gute Werke ist ein falscher Glaube. Aber, abgesehen von den Sophismen, die hierin liegen, die Tugend wird da zu einer Nebensache gemacht, dem Menschen aus den Augen und dem Sinn entrücket, wo sie nicht selbst zum Princip erhoben wird. Sie wirkt und ist nur, wo sie den ersten, aber nicht, wo sie den zweiten Platz einnimmt. *Aut Caesar aut nihil*, so spricht auch die Tugend. Die Epikuräer sagen auch: das Vergnügen macht selig, allein das Vergnügen ist nicht ohne Tugend. Aber sie hatten gleichwohl ein unsittliches Princip, weil sie der Tugend nicht den ersten Rang gaben. Mit Recht erinnert Seneca (*De benef. lib.* IV. § 2): „Vergnügen, meint man, sei nicht ohne Tugend. Weshalb aber wird es der Tugend vorangestellt? Etwa blos der Demonstration wegen? ..... Tugend hat nicht zu folgen, ihr gebührt die Führerschaft."

10. Der Begriff des eigentlichen, früher sogenannten speculativen, Atheismus besteht lediglich, streng genommen, in der Leugnung des Daseins Gottes. Obgleich der Atheist, wie denn dies überhaupt bei der Polemik und Negation der Fall ist, dass mit der empirischen Erscheinung auch das Wesen negirt wird, mit dem Dasein auch das Wesen leugnet: so hat diese Negation doch nicht die Bedeutung des ursachlichen, wahren, sondern eines consecutiven Uebels, so ist doch sein specifischer Begriff, seine charakteristische Stellung in der Geschichte nur dieser, dass er das Dasein aufhebt. Er hebt nicht das Dasein Gottes auf, weil er das Wesen desselben aufhebt, sondern nur deswegen — unwillkürlich — das Wesen auf, weil er das Dasein aufhebt. Das Sein Gottes war ein durchaus empirischer Begriff. Die Frage: ist Gott? hatte ihren technischen Ausdruck in der Frage: giebt es einen Gott? sie war identisch, dem Begriffe des Seins nach, selbst noch in anderen, hier aber gleichgiltigen Beziehungen, mit der Frage: giebt es Geister, giebt es Teufel? Die Frage nach dem Sein Gottes war also eine Frage nach dem Sein im Sinne eines Seins, welches einen Plural hat, eines Seins, dessgleichen es noch mehreres giebt, eines eigentlichen Ausserunsseins, wie es den sinnlichen Dingen ausser uns zukommt, — kurz die Frage nach einem äusserlich objectiven, particulären, empirischen Sein, nach einem Dasein. Es war ein Sein, welches das Wesen des sinnlichen Seins

an sich hatte, ohne doch die Zeichen desselben zu haben, dessen Gewährsmann daher allein der Sinn an sich, der Natur dieses Seins nach, gewesen wäre. Dieser Widerspruch, der Widerspruch eines Seins, das seinem Begriffe nach ein Erfahrungsobject war, mit der wirklichen Erfahrung, die dieses Sein doch nicht zeigte, war der Grund des Atheismus. Er bezweifelte, er leugnete daher nur ein seiner Natur nach bezweifelbares, leugbares Sein — er leugnete nicht an sich das Göttliche, er leugnete vielmehr nur einen atheistischen Begriff, wie in der That der Begriff des Seins war — daher auch Bayle vollkommen Recht hatte zu behaupten, dass der Glaube an Gott, als welcher sich eben auf diesen Begriff der Existenz stützte, ohne Einfluss auf den Menschen wäre, weil dieser Glaube selbst kein Act der Erhebung, kein geistiger und sittlicher Act, sondern ein historischer, empirischer, ungöttlicher Glaube war, ein Glaube, der mit dem Glauben an Geister und Teufel identisch war. Alle Beweise für das Dasein Gottes aus dem Gedanken waren insofern verkehrt, weil sie aus der innerlichen Realität der Vernunft heraus eine äusserliche Realität, aus dem Geiste eine Geistlosigkeit, aus dem Begriffe eine Begrifflosigkeit, eine Facticität erschliessen wollten. Die Argumente Kants, Jacobis, Fichtes gegen die Beweise vom Dasein Gottes haben daher, weil sie sich auf dieses Sein beziehen — ja in Kant (zum Theil auch in Jacobi) spielt dieses Sein im Widerspruch mit seinem wahren Wesen noch eine positive Rolle — keine antisondern echt philosophische Bedeutung.

11. Unter den vielen guten Bemerkungen und Gedanken Bayles verdient diese Bemerkung eine Erwähnung, welche er gegen die gewöhnliche Unterscheidung vorbringt, dass die Mysterien des Glaubens wohl über, aber nicht gegen die Vernunft sind — eine Unterscheidung, die auch Leibniz acceptirt und gegen Bayle in Schutz nimmt, freilich wieder auf seine Weise explicirt. „Ich glaube", sagt Bayle, „dass man hier in dem ersten Theile des Satzes dem Worte: Vernunft einen Sinn giebt, welchen man ihm nicht im zweiten Theil giebt, dass man nämlich im ersten Theil unter dem Worte Vernunft die menschliche, im zweiten aber die Vernunft überhaupt versteht. Denn wenn man immer die Vernunft im Allgemeinen oder die höchste Vernunft meint, so ist es auf gleiche Weise wahr, dass die Geheimnisse des Glaubens nicht über der Vernunft und nicht gegen die Vernunft sind. Aber wenn man in beiden Theilen die menschliche Vernunft meint, so hat die Distinction keinen festen Grund, denn die Orthodoxesten gestehen ein, dass wir nicht die Uebereinstimmung unserer Mysterien mit den Gesetzen der Philosophie erkennen. Das nun aber, was uns nicht der Vernunft gemäss scheint, scheint uns vernunftwidrig, ebenso wie das, was uns nicht der Wahrheit gemäss scheint, uns wahrheitwidrig scheint. Warum soll man daher nicht

ebensogut sagen können, dass die Mysterien wider unsere schwache Vernunft, als dass sie über unserer schwachen Vernunft sind?" Auch gegen die Behauptung, dass nur die natürliche, nicht erleuchtete Vernunft die Mysterien nicht begreifen könne, bemerkt er richtig: „das Mysterium der Trinität war der Seele Luthers nicht deutlicher, als der Seele Socins; der Unterschied zwischen Denen, welche das Mysterium leugnen und welche es glauben, besteht nicht darin, dass die Einen mehr Unbegreiflichkeiten darin finden, als die Anderen, sondern darin, dass die ersteren schliessen: es ist nicht geoffenbart, weil es den Vernunftbegriffen widerspricht, die anderen aber also: weil es geoffenbart ist, muss man über alle philosophischen Gegengründe sich hinwegsetzen und sie der Autorität der Schrift aufopfern." (*Rép. aux quest.* p. 833—34.)

12. Leibniz, sagte ich, vertheidigte die theologischen Dogmen aus dem Standpunkt des Universums, der Vernunftnothwendigkeit. *Puis qu'il (Dieu) a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé.* (Théodicée, *prt.* II. § 124.) *Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. . . . La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale.* (§ 128.) Das Uebel, sowohl moralische als physische, ist dem Leibniz eine natürliche Folge, eine Folge, die sich von selbst versteht, etwas Unvermeidliches, etwas, was im Zusammenhang mit dem allgemeinen Plane steht, und in diesem Connex einen guten Sinn giebt, was ist, weil, wenn es nicht wäre, ein weit grösseres, ein wahres Uebel wäre, kurz etwas, was sein soll, was einen guten Grund hat, ein Uebel also, das an sich kein Uebel ist — allerdings nicht in Bezug auf den Theil, aber auf das Ganze. Aber diese Anschauung widerspricht eben geradezu dem theologischen Standpunkt, wo das, sowohl moralische als physische, Uebel das gerade Gegentheil von einem „Versteht sich von selbst", wo es vielmehr ein absolut unbegreiflicher Teufelsspuk, ein empörender Schandfleck, ein sinnloser Strich durch die Rechnung, kurz ein miraculöses Etwas ist, das daher auch nur wieder durch eine ausserordentliche, miraculöse, unmittelbare Handlung Gottes aufgehoben wird. Der Leibnizische Standpunkt dagegen hebt die Nothwendigkeit und das Bedürfniss einer besonderen, ausser- und übernatürlichen Erlösung auf. Das Uebel ist an und für sich, d. h. vor Gott gerechtfertigt; es trägt seine Aufhebung, seine Versöhnung schon in sich, eben weil es ein natürliches, ein wohlbegründetes, ein im ursprünglichen Plane der besten Welt gelegenes Ergebniss ist. Für die Sünden der Theologie dagegen ist kein natürliches Kraut gewachsen; hier ist aussernatürliche Hilfe nothwendig. Wenn Leibniz dann doch wieder die aus dem theologischen Sündenstandpunkt sich ergebenden Lehren mit in seinen Plan aufnimmt und rechtfertigt, so geschieht

es eben im Widerspruch mit seinem Standpunkt. Die Theologen sagten wohl auch, dass die Sünde mit im Plane lag; aber was sagen sie nicht alles? Die Sünde widerspricht Gott, sie ist gegen seinen Willen, er hat einen Schauder vor ihr; sie greift sein ganzes Nervensystem an; sie hat ihn so empört, dass ihn nichts als eine ausserordentliche Handlung, nichts als das Blut seines geliebten Sohnes besänftigen konnte; wie kann man aber das in seinen Plan aufnehmen, wie das überdenken, was einem wider den Willen, wider sein Wesen geht? Die Sünde zu denken ist selbst schon Sünde. Und wer die Sünde mit in den Plan der Weltschöpfung aufnimmt, der ist ihr wahrer Urheber, denn er ist der Erste, dem die Sünde, so zu sagen, in den Kopf kam. Die Sünde ist daher nur durch einen unbegreiflichen Teufelsspuk, wider Gottes Willen und Wissen, in die Welt gekommen, oder sein Zorn und seine Versöhnung ist eine blosse Komödie. — Aber ebenso, wie im Allgemeinen, ist es im Speciellen mit der Leibnizischen Apologie der theologischen Lehren. So wirft er Bayle in Betreff der vierten theolog. Maxime, wo es sich um die Erbsünde handelt, vor, dass er sich das ursprüngliche Verderbniss so vorstelle, als habe Gott in seinem Zorne ausdrücklich dasselbe in die Seele und den Leib gegossen *par une action extraordinaire, pour le punir*. Aber wie kann Leibniz dem Bayle diese Vorstellung anrechnen, als wäre sie dessen eigene, da sie doch die echttheologische ist, und wie übersehen, dass seine Auffassung geradezu der theologischen Lehre und selbst dem theologischen Standpunkt widerspricht? Er sagt nämlich, man müsse sich dies so vorstellen, dass die verbotene Handlung durch sich selbst, in Kraft einer natürlichen Consequenz, diese traurigen Folgen nach sich zog, und dass sie Gott deswegen, nicht aber *par un décret purement arbitraire* verbot, dass es hier gerade so war, als wenn man den Kindern die Messer verbietet. (L. c. § 112.) Nicht der Gegenstand, an den sich das Gebot Gottes anknüpfte, nicht dessen Schädlichkeit oder sonstige Beschaffenheit, nein! die Sünde als Sünde, die Ueberschreitung des Gebotes als Gebotes, die Verletzung der Gottheit als solche und der dadurch erregte göttliche Zorn stürzten den Menschen ins Verderben. Es war keine natürliche, sondern übernatürliche Handlung, ein unmittelbarer Strafact, nur die Macht der erzürnten Gottheit, die diese ungeheueren Veränderungen hervorbrachte. „Solches dünket", sagt Luther in seiner Auslegung des 2. Kap. des 1. Buchs Mose, „der Vernunft sehr närrisch zu sein, wie doch ein einiges Gewächs so schädlich habe seyn können, dass es das gantze menschliche Geschlecht, welches sich doch unendlich mehret und erstrecket, habe verderben und verdammen können und zwar mit dem ewigen Tode. Aber im Gewächse oder Apfel ist diese Krafft und Vermögen nicht gewesen. Es setzet wohl Adam seine Zähne an diesen Apfel; aber in der Wahrheit setzet er

die Zähne in einen Stachel, welcher war Gottes Verboth, und Ungehorsam gegen Gott. Das ist die rechte und eigentliche Ursache dieses Jammers, nemlich, dass er sündigt wider Gott, verachtet sein Geboth und folget dem Teuffel. Es ist zwar ein Baum gewesen des Erkenntnisses gutes und böses, denn gut ist er gewesen, dass er die alleredelsten und köstlichsten Früchte getragen hat; weil aber das Verboth dazu kömmt, und der Mensch demselben nicht gehorsam ist, so wird er ein Baum viel schädlicher, denn aller Gifft."* Die Theologen betrachten, sagt Bayle, den Schmerz *oomme un effet de la colère céleste qui punit le péché de l'homme.* Sie sagen, dass weder Schmerz, noch Trauer, noch sonst eine physische Beschwerde das Glück Adams gestört hätte, wenn er seine Unschuld erhalten hätte. (*Rép. aux quest. chap.* 155. p. 828. Desgl. *chap.* 79. p. 658, wo es unter Anderem heisst: *il vaut mieux dire avec le commun des docteurs, que les loix de la nature, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, ont été changées en d'autres loix incommodes, depuis la chûte de l'homme.*) Schmerzen, Krankheiten, Tod sind Folge also der Sünde als solcher. Adam hatte denselben Körper vor dem Fall, den er nach ihm hatte, aber das war doch ein Körper ganz eigener Art, ein ganz curioser Körper, ein Körper, der kein Bein zerbrach, und wenn man ihn vom babylonischen Thurm herabgestürzt hätte, ein Körper so ganz nach Herzenswunsch, der selbst nicht sterben konnte, kurz ein Körper, der, rund herausgesagt, kein Körper war. Die scholastischen Theologen — grundehrliche, treuherzige Leute, die sich der Consequenzen ihrer Glaubensvorstellungen nicht schämten, die nicht, wie die modernen Heuchler, vor ihrem Verstande verschwiegen und verleugneten, was ihr Herz glaubte, die nur deswegen so neugierig mit dem Verstande waren, weil sie einfältig und arglos von Herzen waren, nur deswegen so detaillirten die Gegenstände des Glaubens, weil sie ihnen wirkliche Dinge, so ausgemachte, sonnenklare Dinge waren, wie uns nur immer eine empirische Wahrheit ist, weil ihr Glaube ein handfester, grober, aber natürlicher

---

* Man vergleiche über diesen Gegenstand auch Augustin *de Civ. Dei lib.* 14. *c.* 12 und Ernesti *Opusc. theolog.* 1773 p. 230—33. Andere Theologen nehmen einen physischen Grund des Verhotes an. Siehe Leclerc Commentar zur Genesis. Wieder Andere suchen beide Ansichten zu vermitteln. Noch im 18. Jahrhundert behauptete der Berliner Gymnasialprofessor Peter Villaume: „Gott habe den Fall des Menschen nicht bloss zugelassen, sondern wirklich beschlossen; Gott habe bei der Ankündigung der Strafe simulirt; aus weiser Herablassung demjenigen, was in der Natur nothwendig und unvermeidlich war, den Schein und Anstrich von positiven Strafen gegeben, um die Menschen desto aufmerksamer auf ihre Bestimmung und ihr künftiges Verhalten zu machen." Der anonyme Verfasser des Versuchs einer neuen Aussicht über die mosaische Geschichte vom Fall des ersten Menschen, Gotha 1788, erblickt darin, dass Gott den ersten Menschen ganz nothwendige Folgen der Natur als Strafen vorgestellt habe, sogar ein Meisterstück der göttlichen Erziehungskunst. S. Gabler Einleit. zum II. Th. von Eichhorns Urgeschichte. A.

Glaube war, ein Glaube, der sich von selbst verstand, nicht so ein geschraubtes, affectirtes, nervenschwaches Ding, wie es der eingebildete Glaube der modernen Welt ist — die scholastischen Theologen, sage ich, beschäftigen sich viel mit den wunderbaren Eigenschaften dieses Körpers. So heisst es unter Anderem bei Petrus Lombardus, übrigens auch schon bei Augustin, *Civ. Dei lib.* XIV. *c.* 16—20. „dass wenn die ersten Eltern nicht gesündigt hätten, würden wir, gleichwie wir einzelne Körpertheile einander, beispielsweise die Hand dem Munde, ohne sinnliches Verlangen nähern können, auch die Geschlechtstheile ohne fleischliche Erregung gebraucht haben." (Pet. Lomb. *Sentent. lib.* II, *distinct.* 20, *cap.* 1.) Noch specieller geht Albertus Magnus (*Summa, pars* II, *tract.* 14, *quaest.* 84) in diese Materie ein. Hier kommt unter den wunderbaren Eigenschaften von den Körpern der Stammeltern im Urstande auch diese vor, dass sie keinen durch Druck oder Stoss bemerkbaren Schmerz empfanden, auch wenn sie von der Wucht eines von obenher geworfenen Steines getroffen wurden. Ja noch im 18. Jahrhundert behauptete Less* „dass im Stande der Unschuld, jene verbotene Frucht ausgenommen, nichts, kein Biss der Thiere, kein Schlag eines Körpers die ersten Menschen verletzen und verwunden, nichts also auch in ihnen Schmerzen erregen gekonnt hätte, und dass alle Passibilität des menschlichen Körpers allein vom Genuss jener giftigen Frucht entstanden wäre." (Bei Gabler a. a. O. p. 50.) Selbst keiner Speisen bedurfte der ursprüngliche menschliche Körper nach der Meinung angesehener christlicher Theologen. „Der Körper Adams", heisst es bei Thomas Aquino (*Summa, pars* I. *quaest.* 97. *art.* 3), aber im Sinne Anderer, „verlor Nichts, denn er war ein unverwüstlicher Körper, also bedurfte er auch zum Ersatz des Verlorenen keiner Speisen. Die Ernährung ist nicht ohne Leiden, aber der Körper Adams war ohne Leiden. Auf den Genuss der Speisen folgt die Ausscheidung des Ueberflüssigen, aber diese ist etwas Hässliches, was sich nicht für die Würde des Urstandes schickt." Also nahm Adam keine Speisen zu sich? Wie daher der Körper Adams mit seinen wunderbaren Eigenschaften in diesen unseren elendigen, sterblichen Körper überging — dieser Uebergang, Leibniz mag sagen was er will, ist ein Wunder, ein Wunder des göttlichen Zorns, wie die Erlösung ein Wunder der Liebe.

13. Die Theologen sahen wohl ein, dass es der Gerechtigkeit widerspricht, die Sünden der Väter an der Nachkommenschaft zu strafen. Aber sie halfen sich auch hier, wie in allen anderen Materien, um den Widerspruch des Dogmas mit der Vernunft zu heben, mit einer köstlichen Finte oder, richtiger, Lüge. Sie sagten nämlich: wir alle mit einander haben bereits in Adam gesündigt, dieser Eine Adam

* Gottfr. Less, geb. 1736 in Westpreussen. seit 1763 a. o. Prof. in Göttingen, als Gegner Lessings im Fragmentenstreit auftretend. Er starb 1797.

war alle Menschen, als er sündigte — gewiss ein sehr tiefsinniger Gedanke für alle jene trübseligen Köpfe, denen ein Gedanke für um so tiefer gilt, je grundloser, je unwahrer er ist. (Siehe hierüber Petr. Lomb. *Sentent. lib.* II, *distinc.* 30, *cap.* 1—5, und Albertus Magn. *Summa, pars* II, *tract.* 17, *quaest.* 107, *membr.* 2, wo er die Behauptung aufstellt: für die Erbsünde werde man nicht wegen einer persönlichen, sondern wegen einer natürlichen Schuld bestraft.) Auch die späteren Theologen rechtfertigen aus diesem Grunde die Verdammung. (S. Walch philosoph. Lexikon: Erbsünde.) Ja, ich erinnere mich, es sind jedoch schon viele Jahre, selbst in der Schrift noch eines neueren Theologen eine Rechtfertigung oder wenigstens beifällige Annahme dieses Gedankens — wenn auch nicht zu demselben Zwecke, den die früheren Theologen dabei hatten, nämlich zur Rechtfertigung Gottes — gelesen zu haben. Aber ist denn der gerecht, weise, vernünftig, der mir meine angeerbte Schwindsucht, oder den Höcker, den ich mir selber zum Aerger auf dem Rücken herumschleppe, oder die Unarten, die ich als Wickelkind beging, als Schuld anrechnet? Nimmermehr; nur die Leidenschaft, der Zorn, die Rohheit handelt so, aber nicht die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, die Vernunft. Aber was das Schönste von der Sache ist: mit diesem Gedanken, der gerade die Erbsünde legitimiren will, hebt sich die Erbsünde mit allen ihren theologischen Consequenzen auf. Wenn wir in Adam gesündigt haben, so sind wir auch schon in Adam für unsere Sünden — wenigstens für das *peccatum originale* oder *originans*, wie es Albertus nennt, welches aber die Hauptsache, die Mutter aller Sünden ist — gestraft worden. Wenn Adam im ersten Theil des Trauerspiels der Repräsentant der Menschheit ist, warum soll er es denn nicht im zweiten Theil sein? Wenn uns seine Sünden zum Nachtheil gereichen, warum sollen uns denn nicht seine Leiden, seine Strafen zu Gute kommen? Adams Sünde war die Ursünde, die Sünde der Menschheit, nicht einer Person; im Namen Aller hat er gesündigt; richtig; aber dann hat er auch im Namen Aller die Sünde gebüsst; seine Strafe war die Urstrafe, sein Tod der Urtod, der erste, der schrecklichste Tod, der schrecklichste nicht nur, weil er der Erste war, ein noch unerhörtes Ereigniss, sondern auch weil er ihn als Strafe empfand, weil er wusste, dass er nicht hätte sterben können. Wenn nur ein Funke von Liebe noch in Gott war, so musste ihn daher dieser Tod, dieser Tod ohne Gleichen rühren und mit der Menschheit versöhnen, denn es war ein Tod von allgemeiner Bedeutung — so ist also Adam schon unser Christus.

14. Dass aber ebenso, wie hier die heidnischen, auch die christlichen Theologen raisonnirten, davon hier nur ein Paar Beispiele P. Nicolle — ein Freund und Geistesverwandter Pascals — Bayle hat ihm in seinem *Dictionnaire* einen kurzen Artikel gewidmet — sagt

z. B. *Qu'y-a-t-il de plus dur en apparence que la condamnation d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté? .... C'est par la vérité des dogmes qu'il faut juger, s'ils sont cruels, et non par ces vaines ideés d'une prétendue cruauté qu'il faut juger de leur vérité. Tout ce que Dieu fait ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc à quoi nous devons borner toutes nos recherches et non pas prétendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelque chose par les foibles idées que nous avons de la justice et de la cruauté.* (B. *Rép. aux quest.* p. 874, 875.) Charmant! Alles, was Gott thut und wäre es auch das Ungerechteste, ist gerecht, weil er die höchste Gerechtigkeit ist — die höchste, d. h. die, wo die Begriffe der Gerechtigkeit, diese *foibles idées* ausgehen, wo die Unterschiede von Recht und Unrecht sich aufheben. Andere Theologen sagten denn auch geradezu heraus, dass in Beziehung auf Gott nichts ungerecht oder moralisch schlecht ist, dass er nicht sündigen kann, er mag thun, was er will, weil er keinem Gesetze unterthan ist. (Leibniz Théod., *partie* II. § 176, 178.) Die Calvinisten nahmen selbst keinen Anstand zu behaupten, dass Gott zwar die Sünde öffentlich (nach seinem geoffenbarten Willen) missbillige und verbiete, aber im Geheimen billige. (*Rép. aux quest.* p. 842. N. p.) Gregor von Rimini* und einige andere scholastische Theologen sagten sogar, dass Gott lügen oder trügen, d. h. Anderes, als er denkt und beschlossen hat, den Menschen anzeigen könne, gleichwie er z. B. zu den Einwohnern von Ninive durch den Propheten Jona ohne Bedingung sagte: „Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen." Pariser Theologen und Philosophen machten daher dem Descartes, welcher die Untrüglichkeit Gottes als das Princip der Gewissheit aufstellte, den Einwurf: „Wenn Gott den Pharao verblendete und verhärtete, den Propheten den Geist der Lüge eingab, woher weisst du, dass wir von ihm nicht getäuscht werden können? Kann es Gott nicht ebenso mit uns machen, wie ein Arzt mit seinen Patienten und ein Vater mit seinen Kindern, welche sie beide so oft und zwar mit Weisheit und Nutzen hintergehen?" (*Secundae objectiones* u. Bayle *Dictionn. art.* Greg. de Rimini.) Wahrlich, man kann auch von den Christen sagen, was man von den Heiden sagte, dass sie besser waren, als ihre Götter, dass nur die Vernunft sie vor Handlungen bewahrte, zu welchen sie ihr religiöser Glaube — das Vorbild ihres Gottes vollkommen berechtigte. Leere, schale Ausflucht ist es, zu behaupten, dass der Mensch an die Gebote Gottes, nicht an seine Handlungen, die sich nur auf Gott und ganz besondere Fälle bezögen, gebunden sei. Ein Lehrer, der durch seine Handlungen den Lehren und Geboten widerspricht, die er seinen Schülern giebt, ist ein schlechtes Vorbild. Die Handlungen wirken

* Augustinermönch, zu Ende des 13. Jahrhunderts geboren, lehrte einige Zeit auch zu Paris, wurde dann General seines Ordens und starb 1358.

bekanntlich mächtiger auf den sinnlichen Menschen als die Lehren. (S. Augustin *de Civit. Dei Lib.* II. *c.* VII.) Ebenso wie mit den Handlungen Gottes, ist es mit den Handlungen der Heiligen, welche den Christen für Muster der Frömmigkeit galten. Zugegeben auch, dass wir nicht z. B. die Handlung eines Abraham nachahmen werden, auch nicht nachahmen dürfen, weil und wenn wir kein ausdrückliches Gebot dazu von Gott haben: so hebt doch schon das Exempel an und für sich selbst alle ethischen Begriffe und Gründe auf, entsittlicht im Innersten das Gemüth, indem es den Gehorsam gegen einen gebieterischen Willen schlechtweg, abgesehen von dem Inhalt des Gebotenen, welcher doch allein einen Gehorsam zu einem sittlichen, pflichtmässigen macht, als Muster aufstellt. „Wenn aber Gott befiehlt", sagt Augustin (*Civit. Dei, lib.* I, *cap.* 26, womit zu vergl. *lib.* XVI. *cap.* 32), „und seinen Befehl unzweideutig als solchen kundgiebt, wer möchte dann den Gehorsam als Verbrechen stempeln, wer die fromme Folgsamkeit tadeln? — Aber nicht jeder, der seinen Sohn Gott zu opfern beschlösse, würde deshalb, weil dies bei Abraham sogar lobenswerth war, solche That schuldfrei verüben können." Ei warum denn nicht? Wenn Abraham ohne Verbrechen seinen Sohn schlachtete oder — es ist eins — zu schlachten beschloss, weil es ihm der Herr befahl, so ist es kein Verbrechen an sich selbst, seinen Sohn zu schlachten, sondern nur weil oder vielmehr wenn es der Herr nicht befohlen, so ist es wenigstens kein materielles, sondern nur formelles Verbrechen, so hebt sich aller objective Unterschied zwischen Recht und Unrecht auf. Uebrigens sind alle diese Exempel nur einzelne, empirische Erscheinungen von dem Grundübel des Positivismus; denn da, wo die Ethik auf eine äussere, positive Offenbarung gestützt wird, ist die Basis der Ethik von vorn herein aufgehoben: das innere Kriterium verschwunden: wahr und recht ist, was in der Bibel geschrieben steht. Alle möglichen Unsinnigkeiten und Abscheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt, und zwar nicht infolge des Mangels an exegetischen Kunstgriffen und Sophismen, sondern infolge der Natur der Sache. Wer einer äusseren Autorität die Stimme der Vernunft und des Gewissens aufopfert, der hat sich dem absoluten Zufall preisgegeben, sich selbst allen Rechtssinn, allen Tugendgeschmack und praktischen Verstand abgesprochen und wirklich genommen, sich zu einer moralischen *Tabula rasa* gemacht, die ohne Unterschied alles, was man nur immer auf sie schreibt, aufnimmt. Mag die Bibel immerhin noch so vieles Vortreffliche enthalten: als unbedingte Autorität, als ausschliessliche Offenbarungsquelle ist sie die Quelle des tiefsten Verderbnisses, ein ebenso unsittliches wie unvernünftiges Princip, und der Grund einer Idololatrie, die von einem höheren Standpunkt aus ebenso unsinnig ist wie der Reliquiencultus im Katholicismus.

15. Die hier gegebenen Beispiele sind besonders deswegen wichtig, weil sie so recht die inneren Schranken und die Widersprüche der Theologie offenbaren. Erst macht nämlich die Theologie Gott zu einem Wesen, das sich durchaus nicht von irgend einem anderen particulären, endlichen Wesen unterscheidet — zu einem Wesen mit Absichten, Plänen, Gründen, Rathschlägen, persönlichen Interessen und Leidenschaften; aber gleich darauf leugnet sie wieder, was sie zuerst ausgesagt, und versteckt sich hinter die Unerforschlichkeit, hinter die absolute Unvergleichlichkeit und Unbestimmbarkeit Gottes. Allein sie erhebt sich nur in die Höhe, um dann sogleich wieder nur um so tiefer zu fallen: sie verkennt ihre Schranken; indem sie sich daher über die Schranken der Endlichkeit erheben will, setzt sie sich auch über die Gesetze der Vernunft hinweg und stürzt so in den Abgrund der bodenlosesten Willkür und Ungebundenheit. *Dieu ne peut avoir eu* — sagt Jurieu, um nur noch eine höchst interessante Stelle zu geben — *dans ses actions, dans ses décrets et dans sa providence d'autre fin que sa propre gloire, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux intérêts des créatures. 2) Il n'y a dans l'homme, ni dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en dieu; les noms d'être, de substance, de substance qui pense, de volonté, d'intelligence, de liberté, de droit, de justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en Dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de Dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on en tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est Dieu et la créature et les droits de Dieu et ceux de l'homme. 3) Mais ce qui va décider de tout, c'est le souverain droit de Dieu sur les créatures: cette puissance sans bornes doit imposer silence à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence.* Vie de Mr. Bayle. Des-Maizeaux *p.* 105. *Dict. éd.* 1740. Köstlich! dieselben Eigenschaften, welche dem Menschen zukommen, kommen auch Gott zu, aber in einem ganz anderen Sinne (z. B. die Gerechtigkeit im Sinne der Ungerechtigkeit, der despotischen, gesetzlosen Allgewalt), d. h. also: „es ist ganz ebenso, nur ganz anders." Wer aber Prädicate in einem anderen Sinne, als in ihrem eigenen, gesetzmässigen Sinn nimmt, wer z. B. von einem Zorn Gottes spricht, aber zugleich hinzusetzt: Gott zürnt, aber ohne Wallung, ohne menschlichen Affect, der lügt und betrügt. Nun beruht aber die Theologie auf lauter solchen Vorstellungen und Prädicaten. Die Lüge, die *pia fraus** ist

* Anlässlich der *pia fraus*, aber nicht in dem Sinne, in welchem hier das Wort: frommer Betrug genommen wird, sondern im eigentlichen Sinne, in dem

daher die Basis der Theologie, und die Extreme des niedrigsten Anthropomorphismus einerseits und des Nihilismus der Begriffslosigkeit andererseits sind die Gegensätze, zwischen welchen die Theologie von jeher hin und her geschwankt hat. — Die Denkart, welche der köstlichen, oben angeführten Stelle von Th. Beza zu Grunde liegt, kann man keineswegs etwa auf Rechnung ihrer Zeit setzen: diese Stelle ist nichts Anderes, als ein naives Selbstgeständniss, ein ehrlicher natürlicher Ausdruck der theologischen Denkart überhaupt, welcher zufolge Gott ein particuläres Wesen ist, nothwendig also auch particuläre Motive, höchst weise oder schlau berechnete Pläne, besondere Absichten und dergleichen empirisches Zeug im Kopfe hat. Denn welche reine, welche himmlische Ideen treffen wir in einem Zeitgenossen Calvins und Bezas, in dem italienischen Philosophen Giordano Bruno an! Wenn der Gott der Theologen, als ein gewisses Wesen, sich bei der Schöpfung der Welt gewisse Zwecke vorsetzt, so heisst es dagegen bei Bruno (*Spaccio de la bestia trionfante, Dialog.* 1. *p.* 67 d. alten Originalausgabe): „Er schafft diese Welt nicht in der Weise, dass er mit Aufwand vieler Mühe die besonderen Dinge nach und nach zuwegebringt, sondern bringt sie in einem einzigen und einfachen Act hervor." Wenn der theologische Gott nur selbstsüchtige Zwecke verfolgt, so erklärt es dagegen der Philosoph für Thorheit, zu glauben, dass die Götter für sich, zu ihrem Besten und nicht vielmehr zum Besten der Menschheit Verehrung, Liebe und Furcht fordern. „Die Götter bekümmern sich nicht darum, worum die Menschen sich kümmern, sie werden nicht bewegt durch das, was nur für sie gethan und gesprochen wird, denn da sie keine Leidenschaften haben, so haben sie kein leidendes, sondern ein actives Vergnügen und Missvergnügen. Sie haben die Gesetze gegeben, nicht um Ruhm von den Menschen zu empfangen, sondern um ihre Glorie den Sterblichen mitzutheilen." Wenn daher der theologische Gott sein entsprechendes Bild, seinen bezeichnenden Ausdruck nur an dem menschlichen Egoismus findet; so findet dagegen der Philosoph nur in der von sich selbst nichts wissenden Tugend der Einfalt und Einfachheit *(semplicità)* ein Bild der Gottheit (in demselben Buche). So erhebt nur die Philosophie über den Götzendienst des Anthropomorphismus. Wären mit dem Christenthum alle philosophischen Reminiscenzen ver-

---

Sinne, in welchem es schon früher hiess: „selbst Entstellungen, Verfälschungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge." *Il n'est pas édifiant*, sagt Bayle (in seinen Nouvelles in Betreff der Nouv. hihlioth. des auteurs eccles. von Du Pin p. 575) *que tout le monde soit instruit que les chrétiens ont fourré dans l'histoire de Joseph un témoignage glorieux à notre seigneur et qu'ils se soient servis de tant des fraudes pieuses.* Siehe hierüber auch Lessing Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 6. Th. S. 223, 24. Mit Recht bemerkt daher schon Spittler (Grundriss der Gesch. der christl. Kirche. Wien 1790. II. Th. S. 170), dass „menschliche Leidenschaften fast nirgends so sichtbar mitspielen, als in der Kirchengeschichte." A.

schwunden gewesen, so würden die Christen in den grössten Götzendienst gleich von Anfang an versunken sein. Tertullian giebt seinem Gotte selbst einen Leib. Der Begriff Gottes, als eines universalen Wesens, im Unterschied von einem particulären, endlichen Wesen, ist ein rein philosophischer Begriff. Religion ohne alle Philosophie ist Götzendienst — so verschieden auch die Art dieses Götzendienstes sein mag.

16. *Notre Roi François I. protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la première qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle religion, qu'il sacrifieroit même ses propres enfans à Dieu, s'il savoit qu'ils fussent infecté de cette peste.* Noch schöner: *J'ai ouï dire que les grands seigneurs de notre religion, qui l'ont abjurée, ont fait ôter du tombeau de leur famille les corps de leurs ancêtres qui étoient morts Huguenots. . . . Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on n'approuve pas qu'un Converti conserve quelque affection naturelle ni pour sa patrie, ni pour ses parens hérétiques: car on n'a point voulu permettre que la Reine Christine fit des réjouïssanees pour la naissance du fils du Roi de Suede.* Die Freigeister hatten daher vollkommen recht, zu sagen, dass die Religion, die uns gegeben sein sollte, um unsere Leidenschaften zu zügeln, *ne sert qu'a ruïner le peu de bon sens que nous avions reçû de la nature.* (Bayle *Critiq. génér. p.* 110.) *Le Cardinal Baronius . . . . a justifié hautement le parricide d'Irene. Quels ravages ne font pas dans un esprit les préjugés de religion. Ils en chassent tellement les idées naturelles de l'équité, qu'on devient incapable de discerner les bonnes actions d'avec les mauvaises. Tout est bon pourvû qu'il favorise ces préjugés, autrement tout est injuste.* (Bayle, *Nouv. de la républ. de lett. p.* 356.) Aber alle dergleichen Erscheinungen sind nur nothwendige, charakteristische Erscheinungen von der Religion als einem particulären Princip, von der Religion, die sich über die Gesetze der Vernunft und Ethik erhaben dünkt.

17. Stellen der Alten über die Güte Gottes, die Bayle hier in seinem letzten Argument gegen christliche Theologen von heidnischen Philosophen vertreten lässt, hat Bayle in seinem *Dict. Art.* Jupiter. *Rem.* H u. I und *Art.* Pericles *Rem.* K gesammelt. Interessant ist besonders eine Stelle aus Strabo, die Bayle bei dieser Gelegenheit anführt. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung also: *Bene quidem dictum est, homines maxime Deum imitari, cum beneficia conferunt; rectius autem diceretur, cum felieiter vivunt* (εὐδαιμονῶσι), *id autem fit gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando.* Verwandt hiermit, wenigstens durch Schlüsse auf den nämlichen Gedanken reducirbar, ist Senecas Aeusserung (de ira l. II. § 6): *Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est.* Aehnliche Gedanken finden sich auch in Leibniz, besonders in seiner Beurtheilung der Werke des Grafen Shaftesbury. Wahre Religion ist

reine Lebensfreude, aber zu den grössten Freuden gehörte der Genuss der Thätigkeit des Denkens. Die Weisheit, den richtigen Takt, den die Alten überall beobachteten, bewiesen sie daher auch in ihrem Begriffe von der Gottheit. Es giebt freilich eine Güte, von der das italienische Sprüchwort gilt: *Tanto buon che val niente. Adeo bonus* wie es Bacon übersetzt, *ut ad nihil bonus*. Aber die alten Weisen kannten nur eine der Vernunft gemässe, tüchtige Güte. Lächerlich ist es, wenn präoccupirte Speculanten die Pöbelvorstellung von einem Zorne Gottes mit der hier nichts sagenden Formel der Negativität als eine tiefe Vorstellung rechtfertigen wollen, lächerlich gar, wenn man solche von den Hefen der sinnlichen Persönlichkeit abgezogene Prädicate unter dem Vorwande, dass man sonst Gott zu abstract sich denke, in Schutz nimmt. Wenn man die Vorstellung des Concreten in der Bestimmung dessen, was wahr und göttlich ist, zum Maassstab nimmt, so ist ein zorniger Gott noch immer kein genug concreter Gott, wenn er nicht auch ein fleischlicher Gott ist. Und selbst das Fleisch als solches ist noch zu nackt, zu abstract, zu entlegen unserer gewöhnlichen Anschauung, wenn nicht Gott auch nach unserer Weise Kleider trägt. Nichts hat mehr die Köpfe verrückt und den wahrhaft wissenschaftlichen Geist ertödtet, als die Verwerfung des Abstracten. Ewig ist, war und wird sein die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt abstract. Wollt ihr concrete Wahrheiten und Vorstellungen, so geht in Ballette, Opern, Gemäldegallerien, aber lasst die Philosophie! Verlangt nicht vom Geiste, nicht von Gott, was euch das Leben giebt oder geben soll! *Deus nihil habet. . . . Deus nudus est* (Seneca, *Ep.* 31): also sind Glücksgüter keine wahren, selig machenden Güter, oder sie können nicht Gott fehlen. So schliesst Seneca. Aber dem sinnlichen gemeinen Heiden war ein solcher Gott gewiss auch nicht concret und positiv genug. Wer das Concrete zum Maassstab anlegt, macht das menschliche Bedürfniss, welches nach Zeiten, Völkern und Individuen, nach Alter und Geschlecht verschieden ist, zum Princip des Wahren. Diesem Principe zufolge hat eine Nonne, die Gott als ihren förmlichen Bräutigam betrachtet und liebt, vollkommen recht. Ein Gott, der ihr ungestilltes Bedürfniss sinnlicher Liebe nicht befriedigt, ist für sie ein trostloser, ein „abstracter, negativer", blosser Vernunftgott. Auch ein hohes Kunstwerk ist für Jeden, der keinen oder einen ganz gemeinen Kunstsinn hat, ein abstractes Werk. Abstract ist Alles, was wir nicht verstehen und mögen. Aber andererseits ist es ein ebenso lächerlicher Pedantismus, wenn man jeden genialen Ausdruck, jedes auch noch so charakteristische und durchdachte Bild, jede freie Bewegung, kurz jede Regung von Geist und Leben mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit stempelt, Wissenschaft nur da wittert, wo ein gewisser burschikoser Ton, ein gewisses steifes Ceremoniell beobachtet wird.

18. Unter dem generellen Zweifel Descartes' wird hier keineswegs der Zweifel verstanden, mit welchem dieser seine Meditationen beginnt, und welchen er selbst einen hyperbolischen Zweifel, eine lächerliche Fiction nennt — ein Zweifel, der allerdings auch eine Wahrheit ist, wenn man die Bedeutung ins Auge fasst, die er bei Descartes hat, nämlich die, dass er nichts Anderes ausdrückt, als die Unterscheidung des Geistes von Allem, was nicht zum Begriffe des Geistes gehört. Unter dem generellen Zweifel Descartes', sage ich, wird hier verstanden der Zweifel, der in den deutlichen und klaren Begriffen im Unterschiede von den undeutlichen und unklaren, und eben deswegen bezweifelbaren Begriffen oder Vorstellungen enthalten ist. Wer deutliche und klare Begriffe sich zum Zwecke setzt, der macht den Zweifel zu einem nothwendigen Mittel. Die Philosophie Descartes' beruht auf klaren und deutlichen Begriffen, also beruht sie auf dem Zweifel. Klare und deutliche Begriffe zu erwerben, ist unmöglich ohne Skepsis, ohne Kritik. Descartes hat der Philosophie ein der Idee nach wahres Fundament gegeben, weil er sie auf Kritik gegründet. Nur die kritisch-genetische Philosophie ist die wahre Philosophie. Eine unkritische Philosophie ist keine Philosophie, so commod und gemüthlich sie auch ist. Kant, Fichte, Hegel, dessen Logik ungeachtet des mystischen Bildes, das er in der Vorrede gebraucht, das reinste Product seines freien philosophischen Geistes ist, waren auf dem richtigen Wege. Der Schelling'sche Absolutismus aber, namentlich der späteren Schriften, war, trotz seiner Naturblicke, der Abfall der Philosophie von ihrer Idee. Die Hegel'sche Philosophie ist die Wiederherstellung der Philosophie aus ihrem Abfall innerhalb der Periode ihres Abfalls. Das Grosse, das echt Philosophische an der Logik Hegel's ist gerade das, was ihr die meisten Gegner zugezogen, nämlich das, dass er frei von der Grundlage eines Subjectes, namentlich der eines Absoluten, an und für sich die Formen der Metaphysik und Logik untersucht hat. Aber, abgesehen von particulären historischen Idiosynkrasien und Antipathien, die störenden Einfluss auf Hegel ausübten; er war doch auch angehaucht von dem Geiste, der den Verfall der Philosophie und mit ihr die Wiederkunft alles alten Aberglaubens, sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung, kurz die ganze Barbarei der Jetztwelt über uns gebracht hat. Was man heutigen Tages speculative Philosophie nennt, ist grösstentheils das unsauberste, unkritischste Ding von der Welt. Es giebt nur ein Fundament, ein Gesetz der Philosophie: es heisst Freiheit des Geistes und Freiheit der Gesinnung. Systeme sind uns nicht nöthig, aber Recherchen, aber freie, kritisch-genetische Untersuchungen thun uns noth. Statt über die Trinität, über die Incarnation zu speculiren, oder gar die Dogmen der Kirche, in der ihr erzogen und geboren seid, als die einzig wahren und ver-

nünftigen zu demonstriren, untersucht vielmehr das Wesen der Religion, ihre wesentliche Besonderheit und den Ursprung ihrer Lehren. aber nicht nur den historischen, wie der Rationalismus, der eben deswegen einseitig ist, sondern den geistigen, inneren Ursprung. Nur das interessirt den Philosophen, nur das bringt uns von der Stelle. Die Philosophie Descartes' gab also der Philosophie ein wahres Fundament, insofern als sie sich auf den Act der Kritik, auf den Act des klaren, deutlichen, selbstbewussten Denkens stützte. Sie verwarf daher vor Allem auch die dunkeln, nichtssagenden Qualitäten und substanziellen Accidenzen der Scholastiker. Aber eben dadurch vernichtete sie auch die Basis von dem Dogma der Transsubstantiation, welches, obgleich Descartes selbst eine mit seiner Philosophie übereinstimmende Erklärung davon zu geben versuchte, nur möglich und denkbar ist unter der Voraussetzung von selbständigen, von ihren Subjecten abtrennbaren Accidenzen.* Ueberhaupt ist der Geist Descartes', als ein kritischer, ein dem Geiste des Katholicismus durchweg entgegengesetzter Geist. Wer den Zunder des Zweifels anzündet, der giebt die Ursache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächst das Feuer nur an bestimmte Gegenstände bringt und bringen will. Die Unterwürfigkeit des Glaubens und die Selbständigkeit des Zweifels können nicht unter einem Dache beisammen wohnen. Der unglücklichste, wahrheitsloseste Einfall war der Gedanke von Huet und la Mothe le Vayer, die Frömmigkeit mit dem Skepticismus verbinden zu wollen. Die Zweifel im Plural kann man freilich willkürlich einhalten und beschränken, aber nicht das Princip, den Geist des Zweifelns. Die Zeiten des Glaubens waren stets auch die Zeiten des Aberglaubens. Ein Mensch, der einmal seine Vernunft der Autorität des Glaubens aufopfert, wird sich auch selbst in Dingen, die ihm freigegeben sind, wo nicht die religiöse Autorität mit ins Spiel kommt, gläubig, unkritisch verhalten. Wer einmal solche miraculöse Dinge glaubt, wie die Kirche zu glauben befahl, für den ist kein Ding, auch das an sich undenkbarste, grundloseste, albernste, mehr unmöglich. Die Zeiten, wo es selbst Hunde von solcher exemplarischen Frömmigkeit gab, dass sie der Messe andächtig beiwohnten, die Fastentage mit der grössten Gewissenhaftigkeit sich alles Fleisches enthielten, und andere profane Hunde, welche die Mauern der Kirche anpissten, mit wahrem Feuereifer wegbissen, wie es dergleichen Hunde um 897 in einem deutschen Kloster gab (Bayle *Republ. des lettres* p. 639), diese Zeiten waren die Zeiten des wahren,

---

* *Mentem adsuefacere*, sagt sehr richtig der Verfasser der Reise durch die Cartesische Welt in s. *Novae difficult.* 1694. p. 73, *ut pro vero, pro evidenti habeat, pro claris ideis id quod mysteria nostra destruit et unde necessario sequitur contrarium ejus, quod credimus, est insensibiliter eam ad amittendam fidem disponere.* Vergl. hierüber auch *Huetius Censura philos. Cart. c.* 5. § 2. *c.* 8. § 8. A.

ungetheilten und ungeheuchelten Glaubens. Die Kirchenväter waren ebenso gläubige, als abergläubische Köpfe. Alles mögliche tolle Zeug rechtfertigt Augustin in seiner *Civitas Dei* aus dem Prädicat der Allmacht: *Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest* (*lib.* 21. *c.* 7. *c.* 8), Alles, was er will, d. h. Alles, was du dir nur immer träumen kannst lassen, ist möglich. Nicht die Zeit, der ihr Alles aufbürdet, was in der Natur der Sache liegt, war Schuld an diesem Aberglauben, sondern der Glaube. Wo einmal das nackte Factum über den Begriff, über die Vernunft, über das Gesetz der Erfahrung den Sieg davonträgt, wie dies im Christentum mit den miraculösen Thatsachen des Glaubens der Fall war, da ist allem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Die Christen mussten sich daher auch, wie Augustin in seiner *Civitas*, die Mirakelgeschichten des Heidenthums gefallen lassen, konnten sie nicht ableugnen, weil sie sonst auch ihren eigenen Mirakeln die Glaubwürdigkeit abgesprochen hätten. Wenn man daher dem Strauss vorgeworfen, dass durch seine Methode die Geschichte überhaupt ungewiss gemacht werde — was sie denn auch ohne Straussens Methode längst schon ist — so kann man umgekehrt und mit weit grösserem Rechte den Mirakelgläubigen diese Consequenz entgegenhalten: wenn die Mirakel glaublich und wahr sind, so lässt sich historisch nachweisen, dass auch die albernsten Mirakel, die erwiesen unmöglichsten Dinge, wie die Entstehung der Pflanze aus ihrer Asche, zu glauben sind, weil auch sie durch „historische, glaubwürdige Zeugnisse bestätigt werden", kurz dass, wenn die Principien des Glaubens wahr sind, nichts wahr ist, sich aller Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Factum und Einbildung, Geschichte und Mährchen aufhebt. — Aber wie im Katholicismus, war es auch im Protestantismus. Unsere Reformatoren waren abergläubische Menschen. Auch ihr Aberglaube kommt nicht auf Rechnung ihrer Zeit. Aus der oben Anmerk. 5, S. 383 angeführten Aeusserung Luthers z. B. geht hervor, dass schon zu seiner Zeit es Aerzte gab, welche die Narrheit und Geisteskrankheiten überhaupt aus natürlichen Ursachen ableiteten. Diejenigen daher, die uns den alten Glauben wieder aufnöthigen wollen, müssen uns auch den alten Aberglauben wieder bringen — beides ist untrennbar.* Sie müssen? Ach, sie haben es schon von

* Der Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben ist überhaupt ein sehr precärer. Was vor fünfzig Jahren noch Glaube war, gilt heute selbst den Gläubigen für Aberglauben, und was jetzt noch Glaube ist, wird im nächsten Jahrhundert Aberglaube sein und heissen. Ein Aberglaube, der die Majorität für sich hat, die herrschende Meinung ist, daher für eine Autorität gilt, heisst Glaube; ein Glaube aber, der keine öffentliche Rolle mehr spielt, der ausser Cours gekommen ist, heisst Aberglauben. Der Unterschied des Protestantismus vom Katholicismus besteht nur darin, dass er einen Aberglauben anderer Art geltend gemacht, an die Stelle des populären, sinnlichen, katholischen Aberglaubens einen abstracten, ge-

selbst gethan. Man sehe nur z. B. die Proben unglaublichen Unsinns, die in der interessanten Schrift: „die Unduldsamkeit der christlichen Confessionen" 1838 aus einem protestantischen Correspondenzblatt Bayerns angeführt werden. Ja, ein protestantischer Examinator beantwortete sogar, wie in derselben Schrift bezeugt wird p. 180, die Frage nach den Wirkungen der Taufe, als sie keiner der Candidaten wusste, mit eigenen Worten also: „Haben Sie denn nie bemerkt, wie geneigt die Kinder zum Glauben sind, wie sie so gerne Alles glauben, und allerlei Erzählungen wünschen, um ihrer Neigung zum Glauben zu genügen. Das ist die Wirkung der Taufe." So bringt der Glaube den Menschen um seinen Verstand! Aber wie der Glaube mit dem Aberglauben innig verbunden ist, so wird auch umgekehrt mit der Basis des Aberglaubens die Basis des Glaubens, d. h. natürlich des Glaubens, der auf über- oder richtiger unvernünftige miraculöse Dinge sich gründet, aufgehoben. Wer einmal die Qualitäten der Scholastiker, die von ihren Subjecten abtrennbaren Accidenzen, die Sympathien und Antipathien der Dinge, kurz, die miraculöse Erklärungsweise der Natur verwirft, weil sie ihm keine deutlichen, bestimmten Begriffe gewährt, der hat den Sinn verloren, dem ein Dogma, wie z. B. die Transsubstantiation, eingeht und zusagt. Findet es aber gleichwohl in seinem Kopfe Platz, so fehlt ihm doch der Schlüssel dazu; es ist ein sinnloses Ding in ihm, ohne allen Zusammenhang mit seinem geistigen Wesen.

19. Allerdings kommen bei Descartes — abgesehen von den Stellen, in denen er seine persönliche Ergebenheit und Unterwürfigkeit gegen die katholische Kirche betheuert — Aeusserungen vor, an denen ein Katholik Anhaltspunkte für seinen Glauben finden kann. So z. B. wenn Descartes sagt, er wisse nicht, ob nicht durch die Allmacht Gottes zwei contradictorische Sätze zugleich wahr seien, ob nicht ein Berg ohne Thal sein könne, denn nichts sei der Allmacht unmöglich und Alles hänge nur von ihr ab; so hat er damit einen Satz ausgesprochen, aus dem sich die willkürlichsten Satzungen ohne Schwierigkeit erklären und rechtfertigen lassen. Aber dergleichen Stellen gereichen eben, wie so manche wahrhaft kindische Aeusserungen, dem Descartes nicht zur besonderen Ehre, und dienen nicht zur Charakteristik des wahren Geistes und Wesens des Gründers der mechanischen Philosophie. Dergleichen Gedanken sind keine Wahrheit in ihm; sonst müssten ihm auch die *Qualitates obedientiales* und unzählige andere Qualitäten und Fictionen der Scholastiker, die

gelehrten Aberglauben, den Glauben an die heilige Schrift gesetzt hat. Höchst seltsam ist es daher, wenn ein protestantischer Fürst sich gegen eine „papierne Vorsehung" sträubt, da doch das Princip des Protestantismus ein „papierner" Gott ist. Aber freilich der christliche Zeitgeist hält sich überall nur an das Princip, die ihm lästigen praktischen Consequenzen streicht er. Consequenter Glaube ist Aberglaube.

A.

sich auf die Allmacht gründeten, keine Fictionen, sondern Realitäten gewesen sein. Wenn wir Descartes wegen solcher Gedanken und wegen der Versicherungen seiner frommen Gesinnungen als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufstellen können, so können wir auch den Macchiavelli als einen echt katholisch gläubigen Politiker anpreisen. Denn welche fromme Aeusserungen kommen nicht auch bei ihm vor! So sagt er z. B. in seinem *„Pincipe" cap.* XI, das von den kirchlichen Fürstenthümern handelt: „Dort walten höhere Ursachen, an die der menschliche Verstand nicht emporreicht; Gott selbst erhebt sie und hält sie aufrecht, und es wäre sträfliche Vermessenheit und Kühnheit, derlei erörtern zu wollen". Wie fromm, ganz im Geiste Descartes'! Ferner *cap.* VI: „Und wenn es sich auch nicht ziemt, über Moses zu urtheilen, da er lediglich die Befehle Gottes zu vollziehen gehabt, darf man ihn immerhin bewundern, wegen der ihm verliehenen Gnade, die ihn würdig machte mit Gott selbst zu reden". Gleichwohl heisst es im weiteren Verlauf, dass die Handlungen und besonderen Anordnungen der berühmtesten Eroberer, des Cyrus, Theseus, Romulus nicht verschieden waren von denen des Moses, und schliesslich wird von allen vieren behauptet: „ihre Anordnungen würden ohne Waffengewalt von kurzer Dauer gewesen sein". Auch Vanini war in diesem Sinne ein echt katholisch gläubiger Philosoph. Auch er unterwirft sich, wie Descartes (in seinem *Amphitheatrum aeternae providentiae etc.,* Lugduni 1615) demüthigst den Aussprüchen der Kirche, und verwahrt sich gegen den Verdacht auch nur der geringsten Ungläubigkeit. Er entschuldigt sich selbst sogar deswegen, dass er die Bücher der Atheisten auch nur gelesen habe und anführe, und zwar mit dem Beispiel der Kirchenväter, und damit, dass er, als er zu Paris eine Apologie des Tridentinischen Conciliums zu schreiben unternommen, selbst vom päpstlichen Legat die Erlaubniss erhalten habe, Bücher jeglicher Art durchzulesen. Er macht den Advokaten des katholischen Glaubens in seiner ganzen Ausdehnung und bekämpft selbst seine Geistesverwandten, den Cardan, den Pomponatius, den Macchiavelli, den er *Atheorum facile princeps* nennt. Er beweist die Vorsehung aus Wundern und Prophezeiungen, selbst daraus, dass steinerne Götterstatuen von zukünftigen Dingen geweissagt hätten. Aber sein eigener klarer Verstand springt nur zu deutlich da in die Augen, wo er die Wirkungen und Erscheinungen, die seine Gegner auf mysteriöse Weise erklärten, auf natürlichem Wege erklärt oder geradezu leugnet, z. B. das alte Sprüchwort: *Virtus in verbis et lapidibus** widerlegt. Auch er macht die nämliche diplomatische Scheidung zwischen Glaubens- und Vernunftsachen, wie Descartes: „Ehrlich gestanden", sagt er, „kann die Unsterblichkeit der Seele aus natürlichen Principien nicht bewiesen

* „Wort und Stein hat Zauberkraft."

werden, weil sie ein Glaubensartikel ist.“ p. 164. Allerdings war die Gesinnung Descartes' offenbar eine solidere und ehrbarere, als die des Vanini, die kaum von Heuchelei zu unterscheiden sein möchte. Dass man ein guter Katholik und zugleich ein guter Cartesianer sein kann, bewies Clerselier, *car je ne croy pas q'uil y eût aucun Bourgeois dans Paris qui allât plus souvent à la messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouïr la messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit à l'église tous les jours de fête, dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouïr la psalmodie de vêpres, ou à écouter un long sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le dimanche surtout, dans les cloîtres.* (*Républ. des lett. p.* 81. *art.* 9.) Aber dadurch hebt sich noch nicht auf der Widerspruch des Cartesianismus und Katholicismus. Welche Widersprüche finden nicht in einem und demselben Menschen statt! Schon Macchiavelli bemerkt in seiner Geschichte von Florenz (*lib.* VIII) vom Charakter Lorenzo di Medici's: „man gewahrte in ihm zwei grundverschiedene Persönlichkeiten, gleichsam auf unbegreifliche Weise mit einander verbunden.“ Der Widerspruch der Gesinnung und des Gedankens ist übrigens da ein natürliches Ergebniss, wo der Mensch vorzeitig mit einem noch geheiligten Glauben bricht, wo seine Einsicht nur noch die Bedeutung einer subjectiven Meinung und frivolen, unberufenen Neuerung hat. Erst in der späteren Generation gleicht sich dieser Widerspruch aus, indem der Gedanke zur Gesinnung wird. Der Gedanke wirkt und kommt mit der Geschwindigkeit des Lichtes, aber die Gesinnung mit der des Schalles.

20. Zur Charakteristik der Aeusserlichkeit des historisch dogmatischen Glaubens, namentlich in denkenden Menschen, welche den Unterschied zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wahrheit und Faktum erfassen, stehe hier folgende litterarische Novität, jetzt Antiquität, die Bayle einem Freunde vom Jahre 1699 mittheilt. „Ein schottländischer Mathematiker, Namens Craig, hat eine kleine lateinische Schrift veröffentlicht, in welcher er die Kraft und Abnahme der Wahrscheinlichkeit berechnet. Er nimmt ernstlich an, dass Alles, was wir auf das Zeugniss von Menschen, sie seien nun inspirirt oder nicht, glauben, aufs Höchste nur wahrscheinlich ist, dann setzt er voraus, dass diese Wahrscheinlichkeit immer mehr abnimmt, je mehr man sich von der Zeit entfernt, in der die Zeugen lebten, und so bringt er denn endlich vermittelst der Algebra heraus, dass die Wahrscheinlichkeit der christlichen Religion noch 1454 Jahre dauern kann, aber dann zu Grunde geht, dass jedoch Christus durch eine zweite Ankunft dieser Finsterniss zuvorkommen wird“. (*Lettre* 237.) Denen, die ihm eine antireligiöse Tendenz vorwerfen wollten, erwidert derselbe Mathematiker, dass sie nie die Grundlagen und das Wesen

ihres Glaubens untersucht haben könnten, wenn sie an seinen Behauptungen Anstoss nähmen. *Quid enim est fides?* sagt er, *nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitate deducta, quasdam propositiones veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit: et propterea fides tantis insignitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet, quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc.* (*Eclairciss. sur les Pyrrhoniens. p.* 646. *Dict. Tome* IV.) Uebrigens hat ein anderer Engländer P. Peterson die Rechnung Craig's modificirt und statt 1454 schon das Jahr 1789 als den Zeitraum bestimmt, wo die christliche Religion ihre Glaublichkeit verlieren und folglich das Ende der Welt kommen würde. Condorcet: *Eloge de Pascal.* (*Oeuvres compl.* Paris 1804. T. IV. p. 469.)

21. Eine Probe von der Weise, wie Bayle die Differenzen zwischen der Vernunft und dem Glauben auszugleichen sucht. „Die Vernunft", sagt er, „lehrt mich, dass Gott ein höchst vollkommenes Wesen ist und dass Alles, was ein solches Wesen thut, wohlgethan ist (*bien fait*). Nichts ist evidenter als dieser Grundsatz. Dieselbe Vernunft sagt mir ferner, dass ein gutes und heiliges Wesen, wenn die Verhinderung in seinem Vermögen steht, nicht zugiebt, dass ein von ihm geliebtes Wesen in Sünde und Elend sich stürzt. Ich frage nun die Offenbarung um Rath und finde da, Gott habe erlaubt, dass Adam und Eva, seine geliebten, mit Wohlthaten von ihm überhäuften Kinder, ihre Unschuld verloren und dadurch ihre ganze Nachkommenschaft unzähligen Uebeln und einer schaudererregenden moralischen Verdorbenheit preisgaben. Ich gebe daher jetzt den zweiten Grundsatz der Vernunft oder des natürlichen Lichtes auf; ich verwerfe ihn als falsch und trügerisch, weil er eine Thatsache bestreitet, und bekenne kraft meines ersten Princips und kraft der Zeugnisse der heiligen Schrift, dass Gott gut und heilig ist. Man wird mir vorwerfen, dass ich keine Idee habe von dem Sinne, in welchem die Bibel Gott gut und heilig nennt; aber ich antworte, dass ich eine solche Idee oder Vorstellung davon habe, die hinreicht, die Religion im Herzen des Menschen zu erhalten, denn diese Idee enthält einen Theil von den Grundlinien, aus welchen die allgemeinen Begriffe der Güte und Heiligkeit bestehen. Ich erkenne Gott vermittelst dieser Idee als ein wohlthätiges Wesen, welches unsere Gebete erhört und durch seine Strafen und Belohnungen bezeugt, dass es die Tugend liebt, das Laster hasst. Ich gestehe, dass meine Idee unvollkommen ist, weil ich in ihr nicht die übrigen Grundlinien der allgemeinen Begriffe

finde, noch sehe, wie die Güte und Heiligkeit Gottes sich mit Dingen verträgt, welche der natürlichen Vernunft zufolge mit diesen zwei Eigenschaften sich nicht zusammenreimen lassen." (*Entretiens de Maxime p.* 20.) Aber, abgesehen von der unhaltbaren, mechanischen Theilung, die hier gemacht wird, heisst das nicht die Vernunft selbst aufgeben, wenn ich einem nackten, blödsinnigen Factum einen rechtskräftigen Einspruch gegen einen Grundbegriff, gegen eine gesetzmässige, nothwendige, mit dem Grundprincip identische Consequenz einräume? Stelle ich mich damit nicht auf einen Standpunkt, wo ich mir einen Bären um den anderen, jede Lüge als Wahrheit, jede Schändlichkeit als eine rechtmässige Handlung, jeden Unsinn als Vernunft kann aufbinden lassen? Stelle ich mich nicht auf den Standpunkt des blinden, blödsinnigen Autoritätsglaubens, dessen Wesen, Eigenschaften und Wirkungen die nämlichen bleiben, er mag sich nun auf die Autorität einer Kirche oder eines Buches stützen? nicht also auf den Standpunkt, den Bayle in seinem *Commentaire phil.* und anderwärts so trefflich in seiner Nichtigkeit dargestellt hat? Konnte dies dem sonst so scharfsinnigen Bayle entgehen? Unmöglich. Also widerspricht dieser halbirende Vermittelungsversuch zwar nicht dem sich selbst widersprechenden, an äussere historische Beziehungen und Einschränkungen gebundenen und in Bezug darauf betrachteten, aber dem in Beziehung auf sich selbst, auf seine ursprüngliche Natur gedachten Bayle. Selbsttäuschung ist diese, wie freilich jede Vermittlung, Wahrheit ist nur in ihm die Differenz zwischen Glauben und Vernunft. Betrachten wir noch Bayles Verhältniss zum Dogma von den ewigen Höllenstrafen, welches für ihn einen directen, einen wahrhaft empörenden Widerspruch mit der Vernunft ausdrückt. „Wenn das unendlich vollkommene Wesen vorauswusste, dass es freie Wesen, im Falle dass sie von ihm erschaffen würden, wegen ihrer Sünden ewig bestrafen müsste, so wäre es besser gewesen, sie im Nichts zu lassen, oder ihnen nicht den Missbrauch ihres freien Willens zu verstatten, als sich die Nothwendigkeit aufzulegen, nie endende Strafen über sie zu verhängen. Giebt es etwas Evidenteres, als diesen Satz, wenn man nur die natürliche Vernunft befragt? Was würde man von einem Menschen sagen, der sich, wie Prometheus, des Vermögens, Statuen zu beseelen, rühmte, und der also spräche: Ich werde dieser Statue da Bewegung und Gefühl geben: sie wird Augen haben zu ihren Führern und die Freiheit, sich an höchst angenehme Orte hinzubegeben; indess ich weiss sicherlich, dass sie nur an solche Orte sich begeben wird, wo sie tausend und abermal tausend Uebel erleiden wird? Würde man nicht zu diesem Menschen sagen: Du hast kein Menschen-, sondern ein Tigerherz; denn du willst nur deswegen diese Statue beseelen, damit sie von einem Zustand, wo sie kein Uebel empfindet, in einen Zustand übergeht, der nur eine Empfindung

des Uebels ist". Bayle entwickelt dann, dass die Strafen der Verdammten unnütz sind, dass sie sie nothwendig schlechter machen und den übrigen Menschen auch nichts helfen, und fertigt den Theologen Jaquelot, der erwidert hatte, dass der Stand der Verdammten dazu dienen könne, die Dankbarkeit der Glückseligen zu erhöhen, damit ab, dass er sagt, dies wäre gerade so, als wenn ein Kaiser spräche: ich will 10 Provinzen ruinieren, 100 Städte zerstören, eine Million Menschen hinrichten lassen, weil dies für meinen Favorit ein neuer Grund sein wird, an mich zu denken. Unter allen Strafen wäre noch die Vernichtung die, welche am meisten mit den Ideen der göttlichen Weisheit übereinstimmte, was Bayle sehr gut entwickelt. (*Entret. de Max. et Them. p.* 98—99 u. *Rép. aux quest. p.* 828.) Siehe hierüber auch *Dict. art.* (Fauste) Socin. *Rem.* N. Alles was man nur immer auf dem Standpunkt seiner Zeit gegen dieses Dogma sagen konnte, hat Bayle dagegen vorgebracht, alle Gründe dafür widerlegt, alle Bänder, die es nur immer als ein Glied mit dem Organismus seines Geistes verbinden könnten, als ein geschickter Operateur rein abgeschnitten. Nun können wir aber Bayles Verhältniss zu diesem Dogma als die Repräsentation seines Verhältnisses zu den Dogmen überhaupt ansehen, denn dieses Dogma war ein ebenso heiliges Dogma wie andere Dogmen, und beruhte auf einem und demselben Fundamente mit ihnen. Wahrheit ist also nur in Bayle, so sehr er auch diese Wahrheit wieder zu vereiteln sucht, der directe Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft; sie sind dahin aus seiner Vernunft, aus seinem Geiste: nur persönliche, nur an sich selbst äusserliche Schranken und Gründe sind es, die da vermitteln, dass sie nicht förmlich ausgeschieden werden. Uebrigens verdient Bayle wegen dieses seines Widerspruchs, dass er die Dogmen bekämpft, ohne sie doch förmlich zu verwerfen, keine grösseren Vorwürfe, als die deutschen Philosophen, welche sich eines umgekehrten Widerspruchs schuldig machen, dieses nämlich, dass sie die kirchlichen Dogmen vertheidigen, ohne sie doch im Sinne der Kirche zu nehmen und glauben, weil sie entweder zu feige oder unredlich oder zu verworren oder selbst noch von den Dogmen zu sehr verblendet sind, um sich und Anderen eingestehen zu können, dass sie mit dem Glauben gebrochen haben — ein Bruch, den schon Leibniz, jedoch unter dem Scheine einer Apologie, eingeleitet hat. Es giebt hier durchaus kein *Juste milieu*: entweder nehmt die Dogmen in dem Sinn, in welchem sie allein genommen werden müssen, in ihrem eigenen, ihrem bestimmten Sinne, oder überlasst sie ihrem Schicksal, und wenn ihr sie durchaus zu euerem Object machen wollt, so macht sie zum Objecte einer kritisch genetischen Untersuchung, nur nicht einer willkürlich deutelnden, und gleichwohl im Dogma kritiklos befangenen Speculation. Die Dogmen sind keine vieldeutigen

Symbole, keine stummen Bilder und Figuren: sie sprechen selbst mit gebieterischer Bestimmtheit aus, was sie im Sinne haben. Und befürchtet nur nicht, dass ihr mit den Dogmen die Geheimnisse des Denkens verliert! Die allgemeinsten, die uns allernächsten Dinge bergen Geheimnisse ganz anderer und haltbarerer Art, als die illusorischen, gemachten dogmatischen Mysterien sind. Seit die Edelsteine nur natürliche Eigenschaften und Wirkungen besitzen, haben wir weit tiefere, denk- und bewunderungswürdigere Eigenschaften an ihnen entdeckt, als die übernatürlichen, miraculösen Eigenschaften waren, welche ihnen der Aberglaube zuschrieb. Die Natur erschliesst ihre Geheimnisse, ihre, die allein wahren und stichhaltigen Wunder nur dem menschlichen Geiste, wo er die falschen Mirakel des Glaubens verwirft. — Schliesslich in Betreff Bayles noch eine Bemerkung. Der Grund, warum er den dogmatischen Glauben nicht verwarf, ungeachtet er seiner Vernunft direct widersprach, liegt allerdings einerseits in seiner theoretischen Indifferenz überhaupt, andererseits aber auch darin, dass er, aus ihm sehr nahe liegenden Beispielen. nur zu gut wusste, wie leicht Neuerungen, besonders religiöse, die öffentliche Ruhe gefährden. Er giebt sich daher häufig in seinem Dictionnaire Gelegenheit, an die Greuelscenen der Religionskriege in Frankreich zu erinnern, bauptsächlich auch deswegen, um diejenigen zu belehren, welche lieber die öffentliche Ruhe stören, als ihre particulären Meinungen unterdrücken, die *Docteurs particuliers, qui hors les cas d'une très-urgente nécessité s'élèvent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage.* Er bemerkt hiebei: *Il n'y a point d'apparence qu'il s'élève jamais dans le sein des protestans aucun parti qui entreprenne de réformer leur réligion de la manière qu'ils ont reformé l'église romaine, c'est-à-dire sur le pied d'une réligion d'où il faut sortir nécessairement, si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste, pour mériter qu' on tâche de le prévenir.* (*Dict.* Macon. R. C.)

22. Darin hat allerdings Bayle in seiner *Lettre . . . sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose* (*Tome* IV. *Oeuv. div.* p. 169 etc.) vollkommen Recht, dass Spinoza einen ganz anderen Gott im Sinne hat, als den Gott der Orthodoxie, darin auch, dass Spinoza die Worte Substanz und Accidenz — was ihre formelle Bedeutung wenigstens betrifft — im Sinne der Cartesischen, überhaupt neueren Philosophie nimmt, aber nicht darin, dass die eine Substanz Spinozas eine ist im Sinne Bayles, d. h. eine numerisch eine. Denn dass Bayle die Einheit der Substanz im Sinne einer numerischen oder individuellen Einheit, im Sinne der Einzelheit nimmt, die nothwendig an der Vielheit ihren ergänzenden Gegensatz hat, dies geht schon daraus hervor, dass er dem Gedanken Spinozas den äusserlichen Ausdruck giebt: *il n'y a qu'une substance dans l'univers* (in der eben citirten *lettre p.* 170), ferner daraus, dass er den Satz: *Entre les idées*

que la logique dirige vers la vérité, les unes sont universelles et les autres singulières (*Thèses philos. Th.* III.) als den directen Gegensatz der Spinozischen Lehre aufstellt, welcher zu Folge nur eine, d. h. eine einzelne Substanz ist, vor Allem aber aus den alle Begriffe übersteigenden Absurditäten, die er in der Lehre Spinozas nachweist. *On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tout les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête.* (*Dict. art.* Spinoza. *Rem.* N. Nro. III.) Der Sinn seiner Auffassung und Kritik ist daher dieser: diese unzählig vielen einzelnen Dinge sind nach Spinoza ein einziges einzelnes Ding — ein einzelnes in dem Sinne, in welchem es nach Bayle und überhaupt nothwendig viele einzelne Dinge giebt. Er fasst daher die substanzielle Einheit, die Einheit des Wesens, welcher zufolge, nach Spinozas eigenem Ausspruch, Gott nur ganz uneigentlich Einer genannt werden kann, gerade so auf, wie wenn einer den Satz: „dem Wesen nach sind die vielen Menschen Eins, oder: das Wesen der Menschen ist ein und dasselbe, die vielen Menschen sind nur Modifikationen dieser Einheit" so auslegen wollte: dem Wesen nach sind die vielen Menschen ein einziger einzelner Mensch, ein Individuum, und daher die Einheit von dem Plural der Menschen im Sinne eines Singulars nähme — also gerade so, wie er auch den Averroes verstanden und kritisirt hat, wenn er sagt: *Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, ont la même âme? Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même thèse en même tems, ne sont qu' un seul être à l'égard de l'intellect?* (*Dict.* Averroes. *Rem.* E.) Aus dieser Auffassung nun ergeben sich ganz natürlich alle die Unsinnigkeiten, die Bayle dem Spinoza aufbürdet, als: *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même et se les refuse; il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut.** Bayle bringt die vielen Dinge nicht aus dem Kopfe, das Viele ist ihm das allein Reale, die Vielheit der Substanzen die einzige Substanz, so zu sagen, seines Geistes, das *Être suprême*, der höchste, generellste Begriff, unter dem er Alles denkt: er subsumirt daher die Einheit der Substanz, wie die einer particulären Substanz, unter den Begriff der Vielheit, und nun kann er freilich nicht genug sich über die Tollheit verwundern, dass Alles Eins sein, alles Viele unter ein Eins, das in Wahrheit selbst ein Glied der Vielheit ist, subsumirt werden soll, dass hunderttausend Einer nur ein Einer sein sollen. Spinoza, sagt er köstlich, giebt eigentlich, *à proprement parler*, Gott so viel Personen, als es Menschen auf der Erde giebt, *autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre.* Bayle lässt die Bedeutung aus den Augen, die

* Genau die nämlichen Einwände kehren bei Voltaire, *Le philosophe ignorant*, gegen Spinozas Lehre wieder.

bei Spinoza die Substanz hat; er abstrahirt von dem Gegenstande, davon, dass es eine erhabene, unendliche, universale Substanz ist, als deren Modificationen die einzelnen Dinge bezeichnet werden, von den wesentlichen Bestimmungen, welche die Substanz zu einem Wesen eigener Gattung machen und ihr allein, ausschliesslich den generellen Begriff der Substanz, unter welchen der formelle Logiker jedes Ding nach Belieben subsumiren kann, zueignen. Aber wer diesen Unterschied, diese gegenständliche Bedeutung weglässt, der stürzt sich selbst in einen Abgrund schrankenlosen Unsinns; er findet in dem: es ist Alles eins, das Geheimniss der Lehre Spinozas. — Bayles Kritik von Spinoza ist eine reine Parodie, eine wahre Batrachomyomachie. Uebrigens muss man gleichwohl zur Ehre Bayles eingestehen, dass seine Kritik unter allen denen, die vom Standpunkt der Vielheit aus gemacht wurden, die in sich consequenteste, bündigste und pikanteste ist, und dass allerdings Spinoza selbst an dieser Auffassung und Kritik Bayles Schuld ist, weil er, um mich eines Fichte'schen Ausdrucks und zwar ganz in seinem Sinne zu bedienen, noch im Dogmatismus, dem der Gedanke ein Ding ist, und überhaupt in den Denkformen seiner Zeit befangen war, so sehr er sich auch dem Inhalt derselben nach von ihren Vorstellungen befreit hatte. Hierin hat auch das *quatenus*, das einige Tadler dem Spinoza als einen besonderen geheimen Kunstgriff seiner Philosophie so hoch angerechnet haben, seinen Grund. Descartes und die übrigen neueren Philosophen nämlich verwarfen die Accidenzen der Scholastiker, die diesen von der Substanz unterschiedene Wesenheiten waren und zu allerlei peinlichen Distinctionen und Quästionen Veranlassung gaben, und selbst den späteren freisinnigen Peripatetikern als Wesen ganz eigener Art im Kopfe spukten. So sagt z. B. Ernst Soner* (in seinem Commentar zu der Aristotelischen Metaphysik, Jena 1657 *lib.* VII. *c.* I.): *Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denominative ad substantiam*, und bestimmt dann ihr *esse* als ein *inesse*, im Unterschiede von den eigentlichen Substanzen. Die neueren Philosophen dagegen, welche dasselbe auf dem Gebiete der Philosophie thaten, was die Reformatoren auf dem Gebiete der Religion, nämlich die Philosophie von den unzähligen gothischen Schnörkeln und Ueberladungen des Scholasticismus reinigten, auf das Nothwendige und Wesentliche beschränkten und so vereinfachten, die neueren Philosophen, sage ich, setzten, hierin eines Sinnes mit den Nominalisten,

* Er wurde 1572 in Nürnberg geboren, studirte zu Altdorf, wo er 1612 als Professor der Philosophie starb, der Aristotelik huldigend. Seiner religiösen Ueberzeugung nach hatte er einen weit vorgeschritteneren Standpunkt inne: er war eifriger Socinianer, wofür er von Jöcher in dem bekannten Gelehrtenlexikon scharf abgekanzelt wird.

an die Stelle der von ihren Substanzen unterschiedenen Accidenzen die Kategorie der Relation oder der unselbständigen *modi*. So sagt z. B. Du-Hamel in der oben Kap. 7 S. 262 (Fussnote) citirten Schrift p. 136: *Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos.* Die Accidenzen sind nichts Anderes, als Weisen, wie ein Ding ist, nichts Anderes als die eine und selbe Sache, inwiefern sie sich auf uns, auf unsere verschiedenen Sinne und Wahrnehmungsvermögen bezieht. Das *quatenus* war daher eine allgemeine Kategorie der Denker der neueren Zeit, die sich ebenso oft in ihrem Geiste repetirte, wie in Spinozas Ethik. In ihrem Sinne hiess es: das Licht ist nichts Anderes als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Auge, der Duft nichts Anderes, als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Geruchsorgan bezieht u. s. w. Das *quatenus* ist nur der Ausdruck von der Unrealität der Accidenzen. Indem Spinoza daher die Begriffe von Substanz und Accidenz in formeller Beziehung ebenso verstand wie die übrigen neueren Philosophen, musste auch das *quatenus* in seiner Philosophie eine besondere Rolle spielen. In der That ist aber auch diese Kategorie keine so üble Kategorie, denn sie beruht auf dem Unterschiede zwischen der Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst und seiner Beziehung auf uns — ein Unterschied, der in Spinoza von besonderer Wichtigkeit ist, aber von Bayle, wie von so manchem anderen Kritiker, nicht beachtet wurde.

23. Geheimniss war Alles, was nicht im Sinne der Subjectivität, oder, richtiger, der Persönlichkeit begreiflich war — so auch die Liebe, weil sie auf dem Triebe der Gattung beruht und daher, wie dies ebensowohl aus dem Begriff als der Erfahrung hervorgeht, dem individuellen Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebe widerspricht, welcher Trieb allein mit dem höchsten Denkprincip, mit dem Begriffe Gottes als eines persönlichen, nur das persönliche Wohl des Menschen bezweckenden Wesens zusammenhing und stimmte. So sagt z. B. Bayle: *encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen* (darunter gehört er selbst) *trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caractères d'incomprehensibilité, qu'ils sont obligés d'y reconnoître le doigt de Dieu et un établissement primitiv de sa providence particulière.* (Aber dadurch wird die Sache an sich selbst nicht begreiflicher.) . . . . *L'auteur de la réligion du médecin commence ainsi . . . . . : Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est.* (*Nouvell. de la rép. p.* 634.) Die früher angeführte, von Augustin (meines Wissens) zuerst ausgesprochene, von den scholastischen Theologen gläubig angenommene Meinung, dass, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Generationswerkzeuge ebenso passive, indifferente, der Willkür unterworfene Organe wären,

wie die Hände und Füsse, ist daher keineswegs ein particulärer, zufälliger, bedeutungsloser Einfall, sondern hängt vielmehr aufs Innigste mit dem Princip der Christenwelt, dem Princip der Persönlichkeit zusammen, und ist nur der schlagende Beweis und Ausdruck davon, dass im Christenthum der Begriff des Gattungslebens, sowohl im niederen als höheren Sinne, selbst bis auf die letzte Spur einer auch nur entfernten Ahnung von der Bedeutung des Geschlechtstriebs, verschwunden war. Eben deswegen war auch der Tod, weil er auf demselben Fundament, wie der Geschlechtstrieb, beruht, den Christen absolut unbegreiflich und unerklärlich: sie mussten daher ihn durch einen rein willkürlichen Act in die Welt einführen. Die Christen haben wohl auch die eheliche Generation tolerirt, ja sanctionirt, aber nur aus von aussen aufgedrungenen Gründen, im Widerspruch mit ihren theologischen Principien, denen zufolge, namentlich bei den katholischen Christen, die Keuschheit, die subjectivste, aber eben deswegen specifisch christliche Tugend, streng genommen, die höchste moralische Tugend,* und der Generationsact, als ein in Folge der Erbsünde mit sinnlicher Begierde nothwendig verbundener Act, eine sündhafte Handlung ist — eine sündhafte natürlich nicht in den Augen der weltklugen, scheinheiligen, sophistischen, aber wohl in den Augen der von äusserlichen Interessen unbestochenen, wahrhaften, allein achtungs- und berücksichtigungswerthen Frömmigkeit. — Bayle führt in seinen *Nouvelles lettres critiques* (L. 16, p. 279) einen theologischen *Discours* eines Arztes gegen die Propagation des Menschengeschlechts an, der zu treffend ist — er mag nun Scherz oder Ernst sein, der Scherz ist ja ohnedem unendlich geistreicher und wahrheitliebender, als ein steifer Ernst — als dass nicht die wesentlichen Stellen einen Platz finden sollten. *Quoi de plus monstrueux que de voir durer depuis si longtemps la propagation du péché? C'est contre tous les lois de la nature; car les monstres n'engendrent point, et voilà l'homme pécheur qui est le plus monstrueux de tous les êtres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la terre. Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrueux, qui déshonorent*

* Im Zusammenhang mit dieser himmlischen, antisexuellen Tugend und Richtung steht auch die ebenso lächerliche wie moralisch zweckwidrige Scheu der Christen vor dem Nackten. So hatten die alten christlichen Mönche nie sich nackt gesehen, und sagten, dass ein Mensch von ihrem Stande nicht seine Nacktheit ansehen könne, ohne eine seiner unwürdige Handlung zu hegehen. *Un casuiste moderne* (Sanchez) *qui n'est pas des plus rigides compte néanmoins pour un péché véniel, propria verenda adspicere ex quodam curiositote, obsque olia mala intentione et periculo, et pour un péché mortel, ospicere verendo olterius sexus operto vestibus ito subtilibus, ut parum ospectui obstent. Voir nager une personne nue de differente sexe est, selon lui un péché mortel. Deux hommes d'un choractère grove, comme deux prêlats, qui s'entrevoient nus, commettent, dit-il, un péché mortel.* (Allerdings; denn der *status noturalis* des Menschen ist die grösste Satyre auf den geistlichen Staat.) Bayle *Dictionn. ort.* Adamites. A.

Dieu et la nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu' accroître le nombre de créatures rébelles à leur souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours, en récitant la prière dominicale, que le règne de Dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que le monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux cieux et une nouvelle terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espérer qu'elle s'amende jamais. . . . . Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des prédestinés, car Dieu ne manquera point de créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t-il pas des millions d'anges qui le louent sans fin et sans cesse. Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il saura bien créer sans nous des esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc. Dass diese Rede gegen die fleischliche Fortpflanzung, sowie überhaupt das schon im ersten Kapitel gegen die Ehe und für und über die Jungferschaft Gesagte ganz im Geiste des Christenthums, namentlich katholischen ist, möge uns zum Ueberfluss noch der heilige Thomas Aquino, der *Doctor Angelicus* bestätigen. Er sagt *Summa contra Gentiles lib.* III. *c.* 136: „die Vervielfältigung der Zeugung war nothwendig entweder wegen der geringen Anzahl der Menschen wie im Anfang, als das Menschengeschlecht anfing sich zu vervielfältigen, oder wegen der geringen Anzahl des gläubigen Volks, als dieses selbst durch fleischliche Zeugung vervielfältigt werden musste, wie es im alten Testament der Fall war, und deswegen ist der Rath, ewige Enthaltsamkeit zu beobachten, aufbewahrt worden für die Zeit des neuen Testaments, wo das geistliche Volk durch geistliche Zeugung vervielfältigt wird." „Einige", sagt er in dem nächstfolgenden Kapitel, „haben zwar die ewige Enthaltsamkeit nicht verworfen, aber doch ihr den Stand der Ehe gleichgesetzt. Das ist die Ketzerei Jovinians. Aber die Unrichtigkeit dieser Irrlehre geht schon daraus sattsam hervor, dass die Enthaltsamkeit den Menschen geschickter macht zur Erhebung des Geistes zum Geistlichen und Göttlichen und ihn gewissermaassen über den Stand des Menschen (*supra statum hominis*) zur Aehnlichkeit mit den Engeln erhebt". In seiner *Summa theologiae* dagegen (*secunda secundae quaest.* 62 *de virginit.*) löst er die Frage: ob die Virginität die höchste Tugend sei? dahin auf, dass sie zwar in der Gattung oder Kategorie der Keuschheit, aber nicht schlechtweg die höchste Tugend sei. Immer ist nämlich, sagt er, der Zweck höher, als das Mittel; der Zweck aber der Jungferschaft ist die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen; daher werden die theologischen Tugenden und die Tugend der Religion, deren Thätigkeit eben die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen ist, der

Virginität vorgezogen. — Aber ist denn nicht die Enthaltsamkeit an und für sich ein religöser Act, nicht wie er selbst sagt *contra Gentiles*, eine Erhebung über den Menschen, nicht eine Annäherung an das himmlische, übersinnliche Wesen der Engel, Christi, Gottes? Eben daselbst sagt er, dass die Jungfrauen nur die Wohllust der Liebe opfern, die Märtyrer aber ihr eigenes Leben und die Mönche ihren eigenen Willen und alle ihre Habe. Aber was ist denn unzähligen Menschen das Leben ohne die Liebe? was alle Schätze und Lebensgenüsse ohne den Liebesgenuss? Heisst also für sie die Liebe opfern nicht Alles opfern? Sagt nicht der heilige Augustin, wie Luther aus ihm irgendwo anführt, dass „unter allen Streiten der Christen der Keuschheit Streit der härteste sei?" Ist also nicht auch der Keuschheit Sieg der höchste Sieg, die höchste Tugend? „So hoch", sagt Fulgentius* (*Epist. ad Probam de Virginit. simul atque humilitate*) „stellte Gott die Gabe der Virginität, dass er ihren Namen von der Virtus, der Tugend abgeleitet wissen wollte. Die übrigen Gaben und Tugenden der Kirche haben ihre eigenen Namen, aber die sowohl leiblich als geistig unverletzt bewahrte Jungfräulichkeit hat vor allen anderen Gaben den Vorzug, dass sie die Tugend schlechtweg heisst. Die Ehe ist zwar keine Sünde", sagt er weiter, „sondern Gottes Werk und Gottes Gabe, aber doch ist zwischen dem fleischlichen Beilager auch gläubiger Ehegatten und der heiligen Jungferschaft des Fleisches und Geistes ein so grosser Unterschied, wie zwischen der Aehnlichkeit mit den Thieren und der Nachahmung der Engel. O! eine engelhafte, nicbt menschliche Tugend ist die Jungferschaft: *O angelicae imitationis non humana in hominibus virtus.*" — „Die Tugenden", sagt der Cardinal Marcus Vigerius (*Decachordum Christianum.* 1517 *Chorda* I. *de Virg. Excell.*),** „welche sich auf diesen irdischen vergänglichen Staat beziehen, sind, wie sie die Platoniker richtig nannten, nur purgirende, reinigende aber nicht selbst reine Tugenden, denn sie stehen nur in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern. Aber der ewige Staat, wo alle irdische Noth und Materie wegfällt, hat weit vortrefflichere, hat absolute, makellose, lautere Tugenden, Tugenden des nicht zu reinigenden, sondern schon gereinigten Geistes. Eine solche Tugend ist die Virginität."

24. Den Cartesianismus vertheidigte Bayle gegen De la Ville (ein fingirter Name) in seiner Dissertation *où on défend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouvé que*

---

* Fulgentius Ferrandus, lateinischer Kirchenschriftsteller aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, gest. 550 als Diakon zu Karthago.

** Marcus Vigerius, Franciscanermönch, gegen Ende der 15. Jahrhunderts als Professor in Padua lehrend, von Papst Julius II. zum Cardinal erhoben, gest. 1516.

l'essence du corps consiste dans l'étendue. (*Oeuv. div. T.* IV. *p.* 109 etc.) Auch in seinen *Thèses philosophiques* (ebendaselbst) — offenbar die Thesen, welche er bei seiner Habilitirung auf der Universität zu Sedan aufstellte, denn in einem Briefe erwähnt er sie mit der Bemerkung, dass der schwierige Begriff der Zeit, welcher eben auch hier vorkommt, unter diesen Thesen sich befand — spricht sich Bayle als Cartesianer, jedoch nur als bedingten, kritischen Anhänger Descartes' aus. Diese Thesen sind deswegen besonders interessant, weil wir schon hier fast den ganzen Bayle mit allen seinen Tugenden und Fehlern compendiös beisammen haben. Wir haben Bayle den Mittelsmann zwischen Extremen, gleich in der ersten These, wo er gerade wie Leibniz, mit dem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, den neueren Philosophen den Vorwurf macht, dass sie von dem Extreme der Ueberschätzung der Dialektik bei den Scholastikern in das andere Extrem der Geringschätzung, ja Verachtung der Logik gefallen seien, dass man überhaupt die Scholastiker nicht so ganz und gar verachten dürfe, dass manches Gute in ihnen enthalten wäre. Wir haben hier Bayle den Cartesianer, wie schon gesagt, aber auch Bayle den Nicht-Cartesianer, den freien Denker, den schwer zu Befriedigenden, den Schwierigkeitsmacher, so in der Behauptung, dass die bisherigen Erklärungen der Bewegung, der Zeit nichts taugten, ja die Zeit wahrhaft unerklärlich sei. Wir haben hier ferner seine Antipathie gegen den Pantheismus. (*Thèse* III.) Wir haben Bayle, den Vielwisser, ihn, dessen Lieblingsthema die Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Meinungen ist. (*Thèse* X.) Wir haben seinen Scharfsinn von seiner negativen Seite — den Scharfsinn des Zufalls, den Scharfsinn aufs Gerathewohl, den sich selbst überlassenen Scharfsinn, der, weil er keine substanzielle Idee zum Princip und Kriterium hat, selbst ins Gegenstandlose, ja Ungereimte zu fallen riskirt (so *Th.* IX. *N.* 2) — aber auch den Scharfsinn von seiner positiven Seite, den Scharfsinn der Gründlichkeit und Nothwendigkeit, der bemerkt und unterscheidet, was man bemerken und unterscheiden muss, den Scharfsinn des wahren Denkers — so, wenn er sagt, zwar in Uebereinstimmung mit Descartes, aber doch viel gründlicher und trefflicher den Gedanken entwickelnd: *une chose pensante doit être une.* (Das ist Cartesisch, das Folgende sein.) *En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composée de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir un objet entier, et l'une de ses parties verroit une partie de l'objet, tandis qu'une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: je vois toute cette pierre.* (p. 142, wo das Nächstfolgende ebenso richtig gedacht ist.) Aber wie Bayle die Philosophie Descartes' der scholastischen Schulphilosophie gegenüber vertheidigt, so kritisirt er auch hinwiederum dieselbe, den steif dogmatischen

Cartesianern gegenüber. So macht er z. B. schon in seinen *Objectiones in lib. Poireti*, unter anderen kritischen Bemerkungen, gegen den Descartes'schen Beweis vom Dasein Gottes aus der Idee, welcher sich darauf stützte, dass die Idee eines vollkommenen Wesens nicht aus einem unvollkommenen entspringen könne und folglich dieses vollkommene Wesen selbst zum Urheber haben müsse, folgenden Einwand: (p. 151.) „Es ist leicht begreiflich, dass ein des Denkens fähiges Wesen sich aus eigener Kraft, unabhängig von einer äusseren Ursache, ein vollkommeneres Wesen, als es selbst ist, vorstellen kann. Wenn z. B. dieses Wesen sich erinnert, dass es sechs Jahre lang frei von allen Schmerzen war, hernach aber zwei Monate lang krank darnieder lag, so wird es ohne alle Offenbarung und von Aussen eingegebene Ideen begreifen, dass es glücklicher gewesen wäre, wenn es auch diese Monate hindurch keinen Schmerz gehabt hätte, da es von selbst einleuchtet, dass ein schmerzloses Wesen seliger ist, als ein leidendes. Das Nächste ist, dass ein Wesen, welches so denkt und urtheilt, von Schmerzen frei zu sein wünscht, und folglich hat es die Idee eines von Schmerzen freien Wesens. Entweder muss man der vernünftigen Seele die Kraft der Vernunft absprechen oder ihr die Kraft einräumen, den kranken mit dem gesunden Zustand vergleichen und dadurch sich das Ideal eines glücklicheren Wesens bilden zu können. Was aber von den Krankheiten gilt, dasselbe gilt von allen übrigen Zuständen der Seele, wie Furcht, Zweifel u. s. w." Auch seine *Nouvelles de la rép. des lett.* und sein *Dictionnaire* enthalten, besonders letzteres, häufig kritische Ausfälle gegen den Cartesianismus, in welchen er hie und da seine Zweifelsucht so weit treibt, dass er alle Principien der Gewissheit aufzuheben scheint. Aber gleichwohl dürfen wir solchen skeptischen Aeusserungen keine kanonische Bedeutung geben, und dabei, abgesehen von der besonderen Beschaffenheit eines Journals und kritisch historischen Wörterbuchs, nicht übersehen, dass die Zweifel Bayles gewiss oft nur gemachte, absichtliche Zweifel sind, um dadurch die dogmatischen Köpfe zu alarmiren, vielleicht selbst zu neuen gründlicheren Untersuchungen aufzufordern. Gewiss ist dem Bayle wenigstens die Unvereinbarkeit des Begriffes des Denkens mit dem Begriffe der Materie; aber dieser Begriff ist ein Grundbegriff der Philosophie Descartes'. So sagt er (*Lettre* 239 vom Jahre 1699) in Beziehung auf Locke, welcher annahm, dass Gott gewissen Körpern die Kraft zu denken geben könnte: *Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu' aucun corps et moins un assemblage de divers corps qu'un atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée.* Auch in seinen Vorlesungen namentlich über die Physik, folgt Bayle der Philosophie Descartes'; freilich haben diese, wie seine übrigen Vorlesungen, nur die Bedeutung historischer Referate. Wenn man daher Bayle den Vorwurf gemacht hat, dass er nichts von

der Physik gewusst, so gilt dies nur von der Newton'schen, obwohl er in dem eben citirten Briefe Newtons Annahme eines *Vacuum* erwähnt, aber nach einem frühern Briefe, vom Jahr 1697 (*lettre* 194) zu urtheilen, kannte er ihn, wenigstens damals, nur aus dem, was Andere ihm berichteten. Indess hatte Bayle auch keinen besonderen Sinn, weder für die Mathematik, noch für die Natur. Die Mathematik hat es für ihn nur mit unreellen Abstractionen zu thun und dient ihm nur zum Beweise des Unterschieds oder vielmehr Widerspruchs zwischen dem Ding im Gedanken und dem Ding in der Wirklichkeit. (So z. B. *lettre* 319, *Physica* p. 296. T. IV. *Oeuv. div.; Dict. art.* Zenon, Philos. Epicur. Rem. D.)

25. Schliesslich in Betreff Bayles noch einige Bemerkungen. Obgleich Bayle, weil er eben durchaus, bisweilen vielleicht selbst nur aus Caprice und Idiosynkrasie, im Dunkel der Anonymität bleiben will, zu allerlei formellen Unwahrheiten und eiteln Finten seine Zuflucht nimmt, und sich z. B. in der Angabe der Veranlassung seiner *Pensées diverses*, wie er sie in seinem Briefe an Minutoli (*lettre* 56) und wie er sie in der Vorrede zur dritten Ausgabe erzählt, selbst eines Widerspruchs schuldig macht — ein Widerspruch, der übrigens schon dadurch entschuldigt wird, dass der Brief von 1683, die Vorrede von 1699 ist, jedenfalls aber ein moralisch völlig gleichgiltiger ist, weil durchaus kein unsittliches Motiv dieses Widerspruchs angenommen werden kann: — so darf man doch keineswegs deswegen Bayle die Tugend der Wahrheitsliebe absprechen — am wenigsten in Bezug auf seine hartnäckige Behauptung, dass er nicht der Verfasser des seiner Zeit unter den Reformirten so verrufenen *Avis aux Réfugiés* sei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ganz gewiss Bayle wirklich nicht der Verfasser dieser Schrift ist. Das einzige bedenkliche Zeugniss für seine Autorschaft ist die Aussage des Correctors, dass die Schrift von Bayles Hand, die er recht gut gekannt habe, geschrieben gewesen sei. Aber der Schreiber ist bekanntlich noch nicht der Autor. Wenn anders daher diese Aussage Glauben und Berücksichtigung verdient, so muss man, da eben so viele oder mehrere und weit wichtigere Gründe gegen Bayles Autorschaft sprechen, als dafür, mit Basnage annehmen, dass Bayle die Schrift von irgend einem Freunde erhalten, selbst abgeschrieben und zum Drucke befördert habe, und zwar in keiner anderen, als einer der Sache der Reformirten wohlwollenden Absicht, nämlich in dieser: sie zur förmlichen Desavouirung der Grundsätze, welcher sie in dieser Schrift beschuldigt wurden, herauszufordern. (S. übrigens hierüber den Brief von Bayle, welchen Desmaizeaux: *Vie de Mr. Bayle* p. 52 mittheilt, und das, was Desmaizeaux selbst später hierüber sagt.) Falsch ist es überhaupt, wenn man Bayles Charakter durch seinen Hang zur Pseudo- und Anonymität verdächtigen will, indem man die theoretische Be-

deutung des verhängnissvollen Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft, in dem sich Bayle befindet, unberücksichtigt lässt. Bayle unterscheidet überall strenge den Schriftsteller vom Menschen, so auch sich, als Mensch, von sich, als Schriftsteller. Wenn Bayle nicht umhin kann, wenn ihn sein Geist, sein innerer Beruf — *je prétens avoir une vocation légitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire. Cab. chimér.* p. 681 — dazu nöthigt, mit herrschenden Vorurtheilen seiner Zeit zu brechen, so will er wenigstens als Mensch mit seinen Zeitgenossen sich nicht entzweien: er schont und achtet die Personen, deren Dogmen und Vorstellungen er bekämpft; er will ihnen also auch nicht mit seinem Namen, nicht persönlich gegenübertreten, sondern nur, wie ein unsichtbarer, unbekannter Geist, die für sich selbst schon genug empfindlichen Lehren der Vernunft und Wahrheit einschärfen. Wir haben hier denselben Widerspruch zwischen Geist und Persönlichkeit, der uns früher auf dem Gebiete des Theoretischen begegnete, zu erkennen. Bayles Person, sein Wille ist der Glaube, Bayles Geist, sein natürliches Bedürfniss der Unglaube; der Glaube sein Kanon, sein Taufname, die Vernunft sein apokryphisches und anonymisches Princip. Bayle gesteht nicht ein, dass Er Autor ist, um dadurch den Widerspruch, in dem sein paradoxer Geist mit ihm selbst und seinen Zeitgenossen steht, auszugleichen. Der Unglaube ist in ihm noch nicht unmittelbare, persönliche Wahrheit geworden. Allerdings liegen also Bayles Anonymität Rücksichten auch mit zu Grunde, aber Rücksichten, die selbst Berücksichtigung verdienen. Bayle ist überhaupt von Charakter nichts weniger als eine verneinende, sondern schonende, anerkennende, wie Leibniz, mehr zum Lobe, als zum Tadel geneigte Natur, wie er selbst an einer Stelle (*Républ. des lett.* p. 714) von sich bemerkt und unter anderem eben dieses sein Journal auch beweist. Falsch wäre es offenbar, wenn man seiner Namensverheimlichung, die er so weit trieb, dass er selbst seinem *Dictionnaire* durchaus nicht seinen Namen vorsetzen wollte und nur durch die Rücksicht auf seinen Buchhändler endlich von diesem Vorsatz abgebracht wurde, die Motive kleinlicher Eitelkeit unterlegen wollte. Dieses Motiv könnte höchstens nur bei seinen ersten Productionen angenommen werden, so wenn er dem Minutoli seine satirische *Harangue* nebst einer Kritik derselben überschickt, mit der Bitte: *Vous m'obligeréz de m'apprendre votre sentiment sur ces pièces-là, car un de mes amis de Paris qui connoît l'auteur de la seconde pièce et qui peut-être, par prévention pour son ami, penche à croire que la harangue ne vaut rien, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon sentiment sur l'une et autre etc.* (*Lettre* 36.) Aber schon wenn er denselben Freund ersucht, seine Meinung zu sagen über die *Pensées diverses*, im Falle das Buch ihm zu Gesicht kommen sollte, mit dem Zusatz: *il a fait du bruit en ce païs à cause de quel-*

ques paradoxes dont il traite (*lettre* 50): so hat er offenbar hierbei kein anderes Interesse als das, ein freies, unparteiisches Urtheil zu erfahren. Bayle wusste übrigens selbst nur zu gut, was er und was er nicht von seinen Schriften zu halten habe (s. z. B. seine Urtheile über seine *Réponse aux quest. lettre* 298, 311), bekümmerte sich zu wenig um Lob und Tadel, wenn ihm gleich die objective Beschaffenheit seiner Schriften nichts weniger als gleichgiltig war, hatte einen viel zu ungebundenen, flotten Sinn, d. h. war zu wenig auf sich selbst und seine Meinungen versessen, war schon als Skeptiker zu sehr praktischer Spinozist, als dass wir die Motive kleinlichen Ehrgeizes bei ihm annehmen könnten und dürften. Falsch wäre es daher auch, wenn wir hinter seiner Anonymität gemeine Furcht und Feigheit suchen wollten. Bayle hat wenig oder gar nichts zu verlieren: wer aber mit leeren Taschen seine Strasse dahin zieht, der fürchtet keinen Räuber.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers V

Biographische Einleitung: Pierre Bayles Leben und Schriften.

1. Geburtsort, Angehörige. Aussergewöhnliche Begabung. Aufenthalt in Puylaurens und Saverdun 3
2. Lage der französischen Protestanten. Bekehrerisches Wirken der katholischen Geistlichkeit. Bayles Uebertritt zum Katholicismus 5
3. Angebahnte Aussöhnung mit den Angehörigen. Zusammentreffen der Brüder in Toulouse. Wiederkehr zum angestammten Glauben 9
4. Studienaufenthalt in Genf. Anschluss an die Lehre Descartes'. Hauslehrer beim Grafen Dohna zu Coppet . . 12
5. Erzieherstelle zu Rouen. Aufenthalt in Rouen und dortige Freunde. Erzieherstelle in Paris. Aussichten auf eine akademische Anstellung 15
6. Bewerbung um die Professur zu Sédan. Freundschaft mit Jacques du Rondel. Hr. Prof. Jurieu. Herbstferien in Paris. Der Process Luxembourg. Neue Maassregelungen der Protestanten: Einziehung ihrer Universitäten 20
7. Ausblicke um eine anderwärtige Thätigkeit. Erste schriftstellerische Leistungen. Letzter Aufenthalt in Paris . . 24
8. Uebersiedelung nach Rotterdam; dortige Freunde. Das Kometenbuch. Trübung des Verhältnisses zu Hr. Jurieu 28
9. Katholische Streitschriften und ihre Abwehr. Anonyme Streitschrift gegen *père* Maimbourg. Die Autorschaft enthüllt 31
10. Gründung einer populär wissenschaftlichen Zeitschrift. Adrian van Paets. Erscheinen und Mitarbeiter der Monatsschrift 35
11. Der zweite Jahrgang der Monatsschrift. Aufhebung des Edictes von Nantes. Tod des Vaters. Die letzten Schicksale Jacob Bayles. Van Paets' Tod 39
12. Das hohe Ansehen der *Nouvelles*. Ex-Königin Christine von Schweden. Beziehungen zu Malebranche, Fontenelle und Leibniz 42
13. Jurieus Schriften gegen die Jansenisten. Der Ansatz zum Bruch mit Jurieu. Jurieus „*Vrai Système de l'église*". Bayles Hauptwerk über Toleranz 46

Seite

14. Jurieus Erbitterung darüber. Hr. Jurieu kündigt Fehde an. Bayles erste Entgegnung. Bayles Erkranken und Reise in die Rheingegend. Beziehungen zu Jacques Abbadie in Berlin 49
15. Vortheile und Nachtheile des Aufenthaltes zu Rotterdam. Jurieus Pastoralbriefe und Bossuets Angriffe. Bayles zweite Entgegnung an Jurieu 53
16. Die Schrift: „*Avis aux Réfugiés*". Bayles Verhältniss zum „*Avis*". Beweggrund für Herausgabe der Schrift: Die Toleranzfrage 58
17. Nicht widerlegen will Hr. Jurieu, nur dem Verf. beikommen. Jurieus Auffassung der Autorschaft des „*Avis*". Ein Project zur Sicherung des Weltfriedens. Jurieus Ueberfall und Bayles Abwehr desselben 62
18. Weiterer Verlauf der Fehde. Hr. Jurieu und seine Anhängerschaft. Das Verhalten der Freunde Bayles. Freundschaft mit Daniel Larroque. Bayles Streitschrift „*Janua coelorum*" 67
19. Jurieus Vorgehen anlässlich der „*Janua coelorum*". Das Consistorium und die Stadtverwaltung von Rotterdam. Bedeutsames Ergebniss der Angriffe Jurieus. Bayles Rechtfertigungsschrift zum Kometenbuch 73
20. Hr. Jurieus Auffassung der christlichen Nächstenliebe. Bayles hierdurch veranlasstes Flugblatt. Henri Basnage als Vertheidiger Bayles. Vorschläge einer Aussöhnung mit Jurieu 77
21. Bayles Rücktritt ins Privatleben. Ein neues wissenschaftliches Unternehmen Bayles. Das „*Dictionnaire historique*"; dessen Verurtheilung in Frankreich. Erneuerung der Fehde mit Jurieu, von diesem angefacht 81
22. Die Brüder Jacques und Henri Basnage. Gédéon Huet und Jacques du Rondel. Pierre Desmaizeaux und St. Évremond. Lord Shaftesbury. Kurfürstin Sophie von Hannover und deren Tochter 86
23. Neuauflagen des „*Dictionnaire historique*". Noch ein Werk grösseren Umfangs. Spätere polemische Leistungen . . 94
24. Arnold van Keppel-Albemarle. Bayles letzte Krankheit. Hinscheiden und Nachruhm 98
25. Die Neuauflagen vom Wörterbuch. Die Ausgabe der übrigen Schriften Bayles. Verhalten der Reactionsepoche zur Aufklärungszeit. Ludwig Feuerbachs Bayle-Studien . . 102

Ludwig Feuerbach: Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Katholicismus als Gegensatz von Geist und Fleisch . 113

Zweites Kapitel.
Der Protestantismus als Gegensatz von Glaube und Vernunft 123
Drittes Kapitel.
Theologie und Wissenschaft 135
Viertes Kapitel.
Religion und Moral; Bayles Gedanken über den Atheismus 162
Fünftes Kapitel.
Die Selbständigkeit der Ethik 193
Sechstes Kapitel.
Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft . . . 217
Siebentes Kapitel.
Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft in Bayle 250
Achtes Kapitel.
Bayles Bedeutung als Polemiker 286
Neuntes Kapitel.
Bayles Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie 319
Anmerkungen und Erläuterungen 359

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050723 6

B2970 .A2 1960 Bd.5

Feuerbach, Ludwig Andreas

Sämtliche Werke

DATE | ISSUED TO
68329

68329